MERAWAT KEBERSAMAAN

Polisi, Kebebasan Beragama dan Perdamaian

Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi

MERAWAT KEBERSAMAAN

Polisi, Kebebasan Beragama dan Perdamaian

MERAWAT KEBERSAMAAN
Polisi, kebebasan Beragaman dan Perdamaian

Penulis:
Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi

Penyunting:
Husni Mubarak
M. Irsyad Rhafsadi

Pewajah Sampul:
Denie Hussein

Edisi Digital

Diterbitkan oleh:
Democracy Project
Yayasan Abad Demokrasi
www.abad-demokrasi.com

Layout dan Redesain cover: Ayla Tanisha
Redaksi: Anick HT

Daftar Isi

Pengantar Penulis

Buku kecil ini berisi kumpulan kolom dan esai kedua penulis mengenai berbagai segi pemolisian protes atau konflik agama, kebebasan beragama, dan upaya-upaya bina-damai. Tulisan-tulisan itu kami kelompokkan ke dalam tiga bagian: (1) tentang pemolisian konflik agama, (2) tentang kebebasan beragama, radikalisme dan toleransi; dan (3) tentang upaya-upaya bina-damai. Sebagai simpul yang memayungi semuanya, dalam Pendahuluan kami sertakan tulisan baru mengenai "Kemitraan Polisi dan Masyarakat dalam Merawat Kebersamaan."

Tulisan-tulisan ini semula merupakan bahan-bahan terpisah yang dibagikan dalam berbagai kegiatan diskusi, workshop, dan fasilitasi yang kami lakukan di berbagai daerah di Indonesia, dalam program berkelanjutan yang kami sebut "Polisi, Masyarakat Sipil, dan Konflik Agama di Indonesia." Rangkaian kegiatan ini dilakukan atas kerja sama Yayasan Wakaf Paramadina

(YWP), Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada (MPRK-UGM), dan The Asia Foundation (TAF). Dalam rangkaian kegiatan ini, kami selalu melibatkan para polisi, tokoh-tokoh agama dan pemimpin masyarakat (formal maupun non-formal), dengan tujuan memperkokoh kemitraan di antara mereka dalam mengatasi berbagai konflik yang mengatasnamakan agama.

Ketika menjalankan kegiatan-kegiatan di atas, kami merasakan betul sulitnya memperoleh bahan-bahan sederhana dan mudah dicerna mengenai tema yang kami bahas. Itu sebabnya mengapa bahan-bahan tercecer di atas akhirnya kami kumpulkan dan terbitkan sebagai buku kecil ini, dengan segala keterbatasannya.

Selain untuk kepentingan praktis dan khusus di atas, kami juga berharap bahwa penerbitan buku sederhana ini bisa mendorong penerbitan bahan-bahan lain dengan tema sejenis di masa depan. Dengan makin sentralnya peran polisi sekarang, bahan-bahan seperti ini akan membantu kita dalam meningkatkan terus kemampuan polisi manangani berbagai masalah keagamaan di Tanah Air, dalam kemitraan mereka dengan masyarakat sipil.

Dengan terbitnya buku ini, kami ingin mengucapkan banyak terimakasih kepada semua pihak, terutama teman-teman di YWP, MPRK-UGM dan TAF, yang telah membantu terlaksananya penerbitan ini. Kami secara khusus harus berterimakasih kepada Husni Mubarak dan Mohammad Irsyad Rhafsadi yang, sebagai penyunting, telah meluangkan waktu untuk mengumpulkan tulisan-tulisan ini, melacak sumber-sumbernya

dan menyusunnya dalam kategori-kategori yang sistematis. Semoga Tuhan membalas jasa-jasa baik mereka semua.

Akhirnya, kami berharap bahwa penerbitan ini ada gunanya dan tidak sia-sia. Amin!•

Jakarta, Medio Mei 2011

Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi

Pendahuluan

Kemitraan Polisi dan Masyarakat Sipil dalam Merawat Kebersamaan

Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi

Kehadiran institusi polisi dan lembaga-lembaga padanannya dalam masyarakat dapat dipahami dengan menggunakan beberapa kata kunci, yaitu: "kepentingan", "anarki", dan "kontrol". Kata-kata kunci ini mencerminkan alasan-alasan tradisional kehadiran polisi di semua negara di dunia ini, apa pun sistem ketatanegaraan atau ideologinya.

Tetapi belakangan berkembang beberapa kata kunci baru, seperti "pemolisian masyarakat", "kemitraan polisi-masyarakat", dan "pemecahan masalah". Kata-kata kunci baru ini menandai perkembangan paling mutakhir di bidang pemolisian yang memodifikasi dan melengkapi konsepsi pemolisian tradisional.

Kita memerlukan polisi karena kedua alasan di atas. Dan keperluan itu mencakup berbagai segi kehidupan, termasuk hubungan di antara para pemeluk agama yang beragam.

Polisi sebagai Penjaga Ketertiban

Manusia, baik sebagai perseorangan maupun kelompok, dianggap secara naluriah ingin mencapai kepentingan dan tujuan masing-masing yang berbeda satu sama lain. Sebagai contoh, manusia ingin mendapatkan sumberdaya yang langka, baik di bidang ekonomi, sosial, maupun politik. Tujuan dan kepentingan tersebut seringkali dapat dicapai dengan mengikuti aturan dan norma yang ada.

Akan tetapi, seringkali tujuan dan kepentingan tersebut dicapai melalui tindakan-tindakan yang merusak atau perilaku asosial, baik dalam kehidupan antarpribadi maupun antarkelompok di masyarakat. Selaras dengan hal ini, tindakan melanggar aturan norma dan hukum adalah hal yang alamiah karena setiap orang berusaha mengejar kepentingan diri sendiri berdasarkan perhitungan-perhitungan rasional. Lebih lanjut, oleh karena keinginan, kebutuhan, dan aspirasi perseorangan dan kelompok tersebut tidak dapat dipuaskan, pelanggaran terhadap aturan dan norma selalu mengancam kehidupan masyarakat.

Sebagai akibat dari kecenderungan di atas, maka kehidupan sosial manusia selalu ditandai dengan keadaan anarki dan ketidakpastian. Dalam pandangan Thomas Hobbes, situasi anarki tersebut disebut situasi alami dan primitif atau *state of nature*. Dalam situasi tersebut, benturan kepentingan dan konflik yang keras selalu mengancam kehidupan masyarakat.

Sebagaimana ditegaskan James Rule (dalam *Theories of Social Violence* [1988], 19), "karena tidak ada kepastian mengenai tindakan orang lain, satu-satunya cara menyelamatkan

kepentingan dan keamanan pribadi adalah dengan menyerang terlebih dahulu sebelum diserang orang lain." Dengan demikian, pemenuhan kebutuhan pribadi dan kelompok seringkali mengakibatkan terjadinya benturan, kekacauan, dan konflik di masyarakat.

Supaya perilaku anarkis manusia berkurang dan kehidupan sosial yang tertib dan aman dapat diciptakan, maka diperlukan kendala dan kekuatan pemaksa yang ada di lingkungan manusia. Tanpa kekuatan eksternal (berada di luar diri manusia) yang mengatur naluri merusak manusia tersebut, kehidupan sosial yang damai tidak mungkin dicapai. Kendala-kendala eksternal tersebut berfungsi mengatur, membatasi, atau mengelola perilaku manusia dan menjadi kunci terwujudnya ketertiban masyarakat.

Kekuatan eksternal ini diwujudkan dalam institusi negara dan aparat-aparatnya yang berfungsi, antara lain, menjaga ketertiban di masyarakat. Lebih lanjut, institusi pusat seperti negara perlu memonopoli penggunaan kekerasan supaya otoritasnya dapat ditegakkan. Pemerintah yang lemah akan menyebabkan kekerasan muncul dan meluas di masyarakat. Sebaliknya, pemerintah yang kuat akan meredam dan memperkecil kemungkinan munculnya kekerasan di masyarakat (Rule [1988], 19).

Institusi polisi adalah alat negara yang terpenting dalam menjamin stabilitas dan ketertiban dalam hubungan antarpribadi dan kelompok di masyarakat dengan cara apa saja termasuk cara-cara kekerasan. Polisi diserahi wewenang melakukan manajemen, kontrol, dan koersi supaya orang mematuhi aturan dan nor-

ma yang ada, dan supaya peluang kekerasan antarpribadi dan kelompok masyarakat dapat diperkecil.

Peran polisi ini dilengkapi dengan serangkaian instrumen penegakan hukum, seperti undang-undang dan peraturan, pengadilan, penjara, jaksa, hakim, dan perangkat hukum lainnya. Tatanan dan sistem pidana pun menjadi bagian yang tak terpisahkan dari sistem ketatanegaraan.

Perlu ditekankan di sini bahwa dalam asumsi filosofis mengenai eksistensi polisi yang diterakan di atas, peranan pengendalian dan kontrol yang ditopang koersi sangat penting. Pengurangan kontrol dan koersi akan menimbulkan pelanggaran aturan dan norma, konflik, dan kekacauan sosial. Sebaliknya, konflik antarpribadi dan kelompok, begitu pula kekacauan sosial, dipahami sebagai kegagalan kontrol dan koersi. Jalinan sosial dianggap rapuh dan ringkih, dapat dirusak oleh tuntutan (*demand*) yang berlebihan sehingga harus dikontrol. Pada gilirannya, hal ini mengarah kepada penekanan terhadap penegakan hukum dan ketertiban, dan pada apa yang populer di Indonesia sebagai “pendekatan keamanan”.

Pemolisian Masyarakat

Salah satu inovasi di bidang pemolisian modern berusaha memodifikasi asumsi filosofis pemolisian di atas. Inovasi tersebut dikenal dengan istilah *community policing* yang diterjemahkan dengan “pemolisian masyarakat” atau “perpolisian masyarakat”. Inovasi ini, walau belum tersebar merata dan mengakar, sudah juga menjadi bagian dari filosofi polisi Republik Indonesia.

Ada dua pendapat mengenai asal-usul gagasan pemolisian masyarakat. *Pertama,* pemolisian masyarakat secara radikal berbeda dari pendekatan polisi yang klasik dalam hal pandangan atau asumsi dasar mengenai manusia. Pemolisian masyarakat ingin memodifikasi cara pandang mengenai manusia. Asumsinya adalah bahwa ketertiban manusia dapat dicapai bukan melalui aturan, instrumen pemaksa, dan sanksi koersif, melainkan dicapai berdasarkan saling-percaya atau *trust* polisi-masyarakat dan kemitraan polisi dengan masyarakat di bidang pemolisian—misalnya mengenai apa yang "dipolisii" dan bagaimana "memolisiinya."

Di lain pihak, menurut pendapat *kedua,* pemolisian masyarakat sebenarnya masih bertolak dari asumsi lama. Asumsi ini menyatakan bahwa ketertiban masyarakat bisa dicapai kalau ada aturan yang memaksa manusia bekerjasama dan membatasi perilaku-perilaku asosialnya.

Dua penekanan membedakan pemolisian masyarakat dari konsepsi pemolisian model klasik. *Pertama*, pemolisian masyarakat menekankan citra diri polisi sebagai *problem solver* atau pemecah masalah, sebagai tambahan terhadap fungsi sebagai penegak hukum (*law enforcer)*. Perbedaan citra diri ini akan memengaruhi materi pendidikan, perilaku, mentalitas, dan pola kerjasama polisi dengan masyarakat. Sebagai *problem solver*, polisi diharapkan lebih terampil dan peka dalam mengidentifikasi masalah-masalah yang ada di masyarakat.

Kedua, masalah-masalah sosial tersebut tidak dianggap sebagai tindakan kriminal yang harus diproses secara hukum pidana, melainkan sebagai persoalan. Sebagai persoalan sosial,

intervensi polisi bertujuan membantu masyarakat yang membicarakan dan menyelesaikan persoalan tersebut.

Indonesia: Pemolisian Konflik Agama

Asumsi filosofis mengenai institusi polisi yang diuraikan di atas melandasi fungsi dan tanggungjawab polisi di berbagai negara, termasuk Indonesia. Dalam konteks perlindungan terhadap kebebasan beragama dan penanganan konflik agama, peran polisi dan kerjasama polisi dan masyarakat sipil harus dikaitkan dengan filosofi yang mandasari eksistensi polisi seperti disebutkan di atas.

Mengaitkan kedua hal di atas, pemolisian dan kebebasan beragama, sangat penting. Karena, bukankah salah satu tugas polisi adalah menjamin keamanan warganegara, termasuk ketika mereka menjalankan hak untuk bebas beragama? Dan bukankah tugas polisi lainnya adalah menjaga ketertiban sosial, yang antara lain berbentuk diselesaikannya berbagai konflik—termasuk konflik yang mengatasnamakan agama—secara damai?

Urgensi ini akan lebih terasa lagi jika kita mengingat dua hal sangat penting di Indonesia. *Pertama*, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang terkenal religius, di mana agama memainkan peran penting dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, pada saat yang sama, masyarakat Indonesia juga terdiri dari berbagai kelompok agama yang beragam. Karena alasan ini, sangat wajar jika berbagai konflik yang muncul dalam masyarakat mengatasnamakan agama. Tantangannya adalah bagaimana berbagai konflik itu diatasi dan diselesaikan secara

damai, sehingga kebersamaan kita di Indonesia dapat terus berjalan secara harmonis.

Sayangnya, kaitan kedua di atas, pemolisian dan kebebasan beragama, sekalipun cukup disadari, jarang dibicarakan, apalagi diperhatikan sungguh-sungguh, termasuk oleh para penggiat kebebasan beragama. Misalnya, dalam laporannya dua tahun lalu tentang Polri, *Unfinished Business* (2009), Amnesty International, sebuah NGO internasional yang bergerak dalam bidang hak-hak asasi manusia (HAM), sama sekali tidak menyebut masalah pemolisian kebebasan beragama. Kesan kami, para penggiat kebebasan beragama di Indonesia juga tidak terlalu peduli dengan institusi polisi, sekalipun mereka memahami dan menyadari urgensinya.

Pengaitan kedua hal di atas menjadi lebih penting lagi mengingat *timing*-nya, ketika kita berada dalam era yang disebut transisi menuju demokrasi. Di mana-mana, era ini ditandai oleh sebuah paradoks: sementara tuntutan akan penegakan hak meningkat, kapasitas negara (pemerintah) di dalam memenuhi kewajibannya justru sedang melemah.

Inilah kendala sekaligus tantangan yang dihadapi oleh kedua belah pihak, polisi dan masyarakat sipil: memperkuat praktik pemolisian yang lebih ramah terhadap kebebasan beragama, di tengah transisi kita menuju demokrasi yang lebih penuh. Yang diharapkan muncul darinya adalah sebuah praktik pemolisian yang oleh para penggiat HAM seperti Amnesty Internasional (2009) disebut "pemolisian berbasis HAM" (*human right-based policing*).•

Bagian I

PEMOLISIAN KONFLIK AGAMA

Polisi dan Kebebasan Beragama

Ihsan Ali-Fauzi dan Rizal Panggabean

Baru-baru ini Komisi Nasional Hak Asasi Manusia mendesak Kepala Kepolisian RI agar menindak tegas mereka yang merusak tempat ibadah karena itu melanggar kebebasan beragama. Seperti diberitakan *Kompas*, Selasa (19/1), tuntutan itu disambut baik oleh Polri.

Ini berita menggembirakan dan langkah penting. Tuntutan Komnas HAM patut didukung. Kemitraan antara Polri dan masyarakat sipil, terutama para pemimpin agama dan penggiat HAM, harus jadi arus utama cara kita menangani konflik agama.

Mengaitkan keduanya, pemolisian dan konflik keagamaan sangat penting. Salah satu tugas polisi adalah menjamin keamanan warga negara, termasuk ketika mereka menjalankan hak untuk bebas beragama. Tugas polisi lainnya menjaga ketertiban sosial: antara lain berbentuk diselesaikannya berbagai konflik,

Sumber: *Kompas*, 29 Januari 2010

termasuk konflik agama, secara damai, apalagi jika kita ingat betapa agama berperan penting di Tanah Air.

Paradoks

Sayangnya, kaitan pemolisian dan hak bebas beragama sangat jarang diperhatikan, termasuk oleh para penggiat kebebasan beragama atau HAM secara umum. Keduanya berjalan sendiri-sendiri. Dalam evaluasinya tentang Polri pada tahun lalu, *Unfinished Business* (2009), Amnesty International sama sekali tak menyinggung ihwal pelanggaran kebebasan beragama. Sementara itu, dalam beberapa laporan tentang kinerja kebebasan beragama, seperti yang diterbitkan The Wahid Institute atau Setara Institute, polisi tidak memperoleh sorotan khusus.

Dapat dipastikan, ini bermula dari ketidakpercayaan umum terhadap institusi Polri. Dalam jajak pendapatnya yang terakhir, *Kompas* (16/11/2009) melaporkan bahwa hanya 32,6 persen dari respondennya yang menyatakan puas akan kinerja profesional Polri.

Agar HAM bisa ditegakkan, kita tak bisa lain kecuali bekerja bersama-sama meningkatkan kapasitas Polri dalam menjalankan tugasnya dengan benar. Menjadi lebih penting lagi hal ini ditekankan sebab saat ini kita berada dalam era yang disebut transisi menuju demokrasi. Di mana-mana, era seperti ini ditandai oleh sebuah paradoks: sementara tuntutan akan penegakan hak meningkat, kapasitas negara (baca: Polri) di dalam memenuhi kewajibannya justru sedang melemah karena ambruknya otoritarianisme.

Inilah kendala sekaligus tantangan kedua pihak: memperkuat praktik pemolisian yang ramah terhadap kebebasan beragama di tengah transisi menuju demokrasi. Yang diharapkan muncul dari situ adalah sebuah praktik pemolisian yang oleh Amnesty International (2009), disebut "pemolisian berbasis HAM".

Tiga Kendala

Berdasarkan pengamatan terhadap penanganan konflik yang melibatkan agama, polisi tampak dihadapkan pada tiga jenis keterbatasan dan inkompetensi.

Pertama, pengetahuan dan keterampilan Polri di bidang manajemen konflik agama masih terbatas. Sering kali polisi seperti tak memiliki pedoman atau prosedur yang tepat untuk melaksanakan tugas. Atau, prosedur yang ada sudah tak memadai lagi. Selain itu, polisi juga sering merasa tidak mendapat dukungan dari masyarakat agama: mereka tampak kikuk, tak percaya diri, dan "takut melanggar HAM".

Dalam kasus sengketa tempat ibadah, misalnya, polisi pernah dilaporkan membiarkan salah satu pihak menutup paksa tempat ibadah, tidak datang ke tempat kejadian, atau menyegel tempat ibadah karena tekanan atau intimidasi salah satu pihak. Dalam menangani konflik sektarian, Polri pernah bekerja sama dengan lembaga tertentu seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), tetapi tidak dengan lembaga lain seperti Komnas HAM. Keterbatasan aparat Polri tampak juga dalam kasus kekerasan antarumat di Maluku dan Poso, dalam konflik sektarian yang pernah dialami Gereja HKBP, kasus Ahmadiyah di Jawa Barat dan Lombok,

atau tindakan main hakim sendiri yang dipertontonkan oleh laskar atau milisi berbasis agama di Jakarta dan Solo.

Polri memerlukan pengetahuan dan keterampilan di bidang manajemen konflik agama karena pemilahan sosial berdasarkan agama dan sekte sangat penting di dalam masyarakat kita. Kadang pemilahan berdasarkan garis agama tumpang tindih dengan garis pemilahan lain, seperti suku, kelas ekonomi, dan afiliasi politik. Ini menyebabkan konflik sektarian dan antaragama terkait dengan—atau merupakan cerminan dari—konflik etnis, kelas, dan politik.

Kedua, hubungan dan kerja sama timbal-balik antara tokoh agama dan polisi sering lemah atau tidak ada di tempat-tempat terjadinya konflik agama. Tokoh agama sering tidak menjalin hubungan dengan polisi, dan polisi sering tidak menjalankan fungsi kemitraan dengan masyarakat dan tokohnya. Polisi cenderung berperan sebagai penegak hukum atau aparat keamanan yang berusaha menanggulangi keadaan yang sudah telanjur rumit.

Sementara itu, ketika polisi sukses menjalankan tugas, seperti menangkap sejumlah pengikut Jemaah Islamiyah (JI) yang terlibat aksi terorisme, apresiasi publik terhadap capaian penegak hukum itu kurang. Ini mengisyaratkan dukungan dan kerja sama dari masyarakat memang kurang.

Sebagai salah satu bentuk dukungan terhadap polisi dalam melaksanakan tugasnya, masyarakat sipil, khususnya organisasi keagamaan dan forum antariman, perlu melakukan pendekatan terhadap polisi supaya pemahaman polisi di bidang hubungan antaragama dan penanganan konflik antaragama meningkat dan memadai. Di pihak lain, kerja sama dan kemitraan yang

partisipatif dan melembaga perlu dikembangkan Polri dengan masyarakat, baik dalam rangka meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap Polri ataupun dalam rangka menyelesaikan masalah.

Ketiga, ada kelemahan dalam sistem tata kelola pemerintahan kita, khususnya di bidang kehidupan keagamaan. Salah satu kebijakan di bidang hubungan antarumat beragama, misalnya, adalah Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006. Peraturan ini memuat pedoman pelaksanaan tugas pemerintah dalam memelihara kerukunan umat beragama, pembentukan forum kerukunan umat beragama, dan ketentuan mengenai pembangunan tempat ibadat. Namun, peraturan ini kontroversial dalam proses pembuatannya ataupun setelah penetapannya. Ada yang mempertanyakan relevansinya, mengritik kandungannya, dan mencurigainya sebagai campur tangan negara yang berlebihan dalam hidup beragama.

Pijakan yang Kukuh

Tentu saja selain dengan regulasi pemerintah ini, tata kelola di bidang agama juga harus dikaitkan dengan Undang-Undang Dasar dan ketaatan Indonesia terhadap prinsip dan norma internasional di bidang HAM yang telah diratifikasi. Legislasi dan regulasi sebagai bagian dari tata kelola pemerintahan di bidang agama perlu ditinjau supaya Polri memiliki pijakan

kukuh di bidang penanganan konflik dan kekerasan yang melibatkan agama.

Sudah saatnya kita bersungguh-sungguh memikirkan keterbatasan, inkompetensi, dan kendala yang dihadapi Polri dalam penanganan konflik yang melibatkan agama. Juga bagaimana bersama-sama memikirkan jalan keluarnya.

Sekadar mengecam Polri sebagai aparat negara tidaklah memadai. Perlu dipikirkan masalah yang dihadapi polisi ketika melaksanakan tugasnya sebagai penegak hukum, pelindung, dan pengayom masyarakat, serta bagaimana masalah itu terkait dengan unsur-unsur lain yang berkelindan dan berkepentingan di dalam masyarakat sipil dan sistem tata kelola pemerintahan.•

Tantangan Kebebasan Beragama

Rizal Panggabean

Apakah tantangan yang dihadapi polisi dan masyarakat sipil di bidang kebebasan beragama? Pertanyaan ini muncul dalam suatu diskusi yang membahas tema yang jarang ditangani, yaitu peranan Polri dalam melindungi kebebasan beragama di Indonesia. Diskusi tersebut diselenggarakan Yayasan Paramadina dan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) Universitas Gadjah Mada, di Jakarta, 26 Juni 2008 lalu.

Yang menarik, ada dua perspektif yang menanggapi pertanyaan di atas. Yang pertama adalah perspektif dari Polri sebagai penanggungjawab utama keamanan di dalam negeri; yang kedua adalah perspektif dari pembela kebebasan beragama.

Musdah Mulia, salah seorang pembicara, menegaskan bahwa Indonesia adalah negara yang telah menerima dan mengakui kebebasan beragama, melalui berbagai traktat dan kesepakatan

---

Sumber: *Madina* No. 8, Tahun 1, Agustus 2008

internasional yang telah diratifikasi Indonesia. UUD 45, berikut amandemennya, telah menempatkan kebebasan beragama sebagai sesuatu yang konstitusi dan mengikat.

Kendati demikian, Musdah menekankan perlunya kebebasan beragama dikupas dan dirinci lebih jauh, supaya pemahaman masyarakat mengenainya lebih jelas dan khusus. Sebagai contoh, kebebasan beragama sebenarnya dapat dirinci kepada beberapa jenis. Rincian tersebut dijabarkan, antara lain, dalam kovenan toleransi beragama yang dikeluarga Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB).

Jenis-jenis kebebasan beragama tersebut adalah kebebasan memilih agama, kebebasan pindah agama, kebebasan mendakwahkan agama tanpa paksaan dan manipulasi, kebebasan menikah beda agama, kebebasan mendapatkan pendidikan agama yang berbeda dari agama sendiri, kebebasan berorganisasi berdasarkan agama, dan kebebasan orang tua memberikan pendidkian agama terhadap anak. Yang dimaksud dengan anak di sini adalah yang berusia di bawah 18 tahun.

Kebebasan beragama, menurut Musdah, memiliki batasan-batasan yang perlu diperhatikan. Termasuk di antara batasan-batasan ini adalah keselamatan publik, ketertiban umum, kesehatan, moral dan susila. Selain itu, kebebasan beragama juga tidak boleh mengganggu hak orang lain.

Sehubungan dengan kebebasan beragama di Indonesia, Musdah menyimpulkan ada dua masalah pokok yang perlu mendapat perhatian masyarakat. Masalah pertama adalah banyaknya ketentuan perundangan dan regulasi yang bermasalah–baik karena cenderung bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama maupun karena

bertentangan satu sama lain. Dalam perkiraan Musdah, ada 136 ketentuan perundang-undangan yang bermasalah dilihat dari sudut kebebasan beragama.

Karenanya, kekacauan di bidang perundang-undangan dan regulasi adalah masalah struktural yang perlu diselesaikan. Akan tetapi, penyelarasan (harmonisasi) undang-undang dan regulasi di bidang kebebasan beragama belum ditangani. Padahal, tata kelola atau governance di bidang kebebasan beragama, dan hubungan antarumat beragama pada umumnya, sangat tergantung pada harmonisasi tersebut.

Selain anakronisme perundang-undangan, Musdah juga menyoroti persoalan kultur di bidang kebebasan beragama. Pendidikan agama di Indonesia cenderung menghakimi agama lain—termasuk menyalahkan dan menggambarkan agama lain sebagai ancaman atau momok. Akibatnya, kebasan beragama juga secara kultur terganggu.

Inspektur Jenderal Polisi (Irjenpol) Suprapto, pembicara yang mewakili Polri, juga menegaskan bahwa Indonesia terikat dengan norma-norma kebebasan beragama sebagai hak dasar setiap manusia. Hak dasar tersebut mencakup kebebasan memeluk agama sesuai keyakinan, kebebasan beribadah dan menaati agama masing-masing—baik sendiri-sendiri maupun bersama orang lain, dan kebebasan mengajarkannya.

Bagaimana Polri membantu kebebasan beragama? Menurut Gubernur Perguruan Tinggi Ilmu Kepolisian (PTIK) ini, peranan Polri di bidang kebebasan beragama meliputi empat aspek. Yang pertama adalah upaya *preemptive*, yaitu membina masyarakat

supaya kesadaran dan ketaatan mereka terhadap hukum dan peraturan perundang-undangan meningkat.

Dalam praktiknya, upaya ini dilakukan dengan mendekati para pemuka agama supaya mereka turut membantu suasana damai di antara pengikut-pengikut mereka, serta tidak melakukan tindakan yang melanggar hukum. Pembinaan kerukunan—baik antarumat beda agama maupun dalam satu agama, dan pengembangan budaya saling menghormati tergantung kepada kepemimpinan yang positif dari pemuka agama.

Selain itu, Polri juga menggunakan upaya *preventive* atau pencegahan. Tujuannya, seperti dicantumkan dalam Undang-undang No. 2 tahun 2002 tentang Polri, adalah melindungi keselamatan jiwa, harta benda, masyarakat dan lingkungan hidup dari gangguan ketertiban dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia. Selaras dengan pendekatan ini, Polri bertugas mengamankan, menjaga, dan mengawal masyarakat yang diancam kelompok lain.

Upaya lain yang dilakukan Polri di bidang kebebasan beragama adalah penegakan hukum, khususnya bila terjadi tindak pidana, berdasarkan KUHP dan KUHAP. Menurut Irjenpol Suprapto, yang terpenting bagi Polri ialah mencegah terjadinya konflik horisontal antarumat beragama dan tindakan kekerasan yang dilakukan sekelompok masyarakat terhadap sekelompok lainnya atas nama agama. Penegakan hukum dilakukan apabila terjadi tindak pidana.

Akhirnya, Polri juga bertugas melakukan pengawasan, yaitu mengawasi aliran yang dapat menimbulkan perpecahan atau mengancam persatuan dan kesatuan bangsa. Pengawasan ini

bersifat administratif, seperti pendataan untuk kepentingan pembinaan sesuai dengan upaya pre-emtif yang dilakukan Polri.

Kendati demikian, Irjenpol Suprapto menegaskan masih ada pekerjaan rumah yang menyangkut tata aturan yang lebih tinggi, yaitu yang menyangkut hubungan negara dengan agama. Dalam kasus Ahmadiyah, misalnya, Suprapto menanyakan, "apakah negara wajib merespons atau mengamankan sebuah fatwa MUI?"

Menurutnya, kalau jawabannya "ya", maka negara akan terjebak mengurusi keyakinan warganya yang sesungguhnya telah dijamin kebebasannya berdasarkan UUD 45 dan kovenan internasional tentang hak sipil dan politik. Kalau jawaban terhadap pertanyaan di atas adalah "tidak", maka batas-batas intervensi negara terhadap agama dan pemeluknya harus dirumuskan kembali.

Uraian di atas kembali mengingatkan kita kepada masalah tata kelola yang diterakan di atas. Selain itu, Irjenpol Suprapto juga menilai bahwa secara sosiologis perbedaan tafsir dan mazhab dapat memperuncing konflik di dalam masyarakat, walaupun tidak selalu menjurus ke konflik fisik. Pengalaman masyarakat Indonesia di masa Orde Lama maupun Orde Baru di bidang ketidakselarasan antarumat beragama juga bervariasi.

Penyesuaian pada apa yang disebut Suprapto sebagai aspek yuridis kebebasan beragama, atau yang disebut Musdah sebagai masalah struktural, sangat penting dalam rangka membela kebebasan beragama di negara demokrasi. Demikian juga halnya dengan pengembangan masyarakat di bidang

kebebasan beragama. Dalam hal ini, strategi mainstreaming kebebasan beragama perlu diterapkan—di lingkungan Polri dan masyarakat sipil.•

Pelajaran dari Peristiwa Manislor

Rizal Panggabean

Mayoritas penduduk Desa Manislor, Kecamatan Jalaksana, Kabupaten Kuningan, adalah warga Ahmadi, dipimpin lurah yang juga Ahmadi. Mereka tinggal di sana sejak tahun 1950-an. Sejak itu, mereka hidup berdampingan dengan penduduk bukan Ahmadi. Mereka belum tentu saling mencintai. Tetapi, tidak ada benturan dan kekerasan di antara mereka.

Sejak 2002, ketegangan mulai muncul di Manislor. Serupa konflik sosial lainnya, ketidakselarasan berawal da_ ri kehidupan sosial, ekonomi, dan pendidikan kedua komunitas–Ahmadi dan bukan. Tetapi, serupa banyak konflik sosial lainnya, ketidak selarasan ini kemudian terkait dengan atau mencerminkan perbedaan keyakinan keagamaan antara kalangan Ahmadiyah di satu pihak dan yang bukan

---

Sumber: *Madina* No. 1, Tahun 1, Januari 2008

Ahmadiyah di pihak lain. Polarisasi menjadi tegas dan mencolok.

Seharusnya, sejak awal penanganan konflik sosial keagamaan di Manislor harus dilakukan dengan mempertimbangkan bagaimana ketidakselarasan antarkelompok terbentuk melalui proses yang lama. Proses pembentukan konflik tersebut pada dasarnya dilatari faktor-faktor setempat. Namun, pihak-pihak yang bertikai di Manislor gagal menyelesaikan pertikaian mereka, sehingga konflik mengalami peningkatan.

Eskalasi konflik tampak dari peningkatan jumlah aktor, masalah, dan lingkup geografisnya. Selain pemerintah daerah, pemerintah pusat mulai menyoroti konflik Manislor–mulai dari departemen agama sampai presiden. Berbagai lembaga masyarakat yang berkepentingan dengan agama, hak asasi manusia, penegakan kontitusi, dan lain-lain mulai angkat bicara. Demikian pula, masalah yang menimpa warga Ahmadiyah di Manislor mulai dibicarakan dalam konteks yang lebih luas terkait dengan masalah Ahmadiyah di tempat lain di Jawa Barat dan di Nusa Tenggara Barat.

Boleh jadi, eskalasi konflik Manislor ada hikmahnya. Kalau tidak, hikmah tersebut harus diperjuangkan. Sebab, penanganan konflik Manislor—selain kegagalan mencegah konflik terbuka sejak awal yang disebutkan di atas, mencerminkan beberapa ciri khas penanganan konflik sektarian di dalam demokrasi Indonesia yang tengah tumbuh. Ciri tersebut adalah negara yang gagal memberikan proteksi, polisi yang tidak kompeten, dan otoritas keagamaan Islam yang melakukan provokasi yang tidak bertanggung jawab.

Ketiga ciri ini tidak bermanfaat bagi pelembagaan demokrasi di Indonesia.

Seperti diungkapkan dengan gamblang oleh kaidah lama ilmu politik, *protego ergo obligo*—aku dilindungi negara, karenanya aku tunduk. Dengan kata lain, kedaulatan negara tampak dari kesungguhan dan keberhasilannya memberikan perlindungan kepada seluruh warga negara. Memang, penyediaan lapangan pekerjaan, pangan, kesehatan, pendidikan, dan perumahan adalah unsur penting layanan negara sebagai bentuk perlindungan tersebut.

Akan tetapi, perlindungan ini juga mencakup proteksi negara terhadap perbedaan agama dan sekte. Negara berjanji akan memelihara ketenteraman dan ketertiban masyarakat dalam kehidupan beragama, termasuk meningkatkan keharmonisan, saling pengertian, saling menghormati, dan saling percaya di antara warga masyarakat yang berbeda keyakinan dan agama. Ini alasan lain mengapa negara diperlukan, dan menjadi alasan dan prasyarat bagi ketundukan warga terhadap negaranya. Tanpanya, maka kedaulatan negara layak dipertanyakan.

Manislor adalah contohnya. Pada tahun 2002, Pemda Kuningan mengeluarkan SKB pelarangan ajaran Ahmadiyah—ditandatangani Bupati, Ketua DPRD, Kepala Kejaksaan Negeri, Komandan Kodim, Kapolres dan Kepala kantor Depag setempat. Ketua MUI Kuningan, dan organisasi sosial keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah juga ikut dalam kolusi kekuasaan ini.

Tidak puas dengan SKB pertama, SKB kedua muncul pada tahun 2005, yang melarang kegiatan ajarah Ahmadiyah di kabupaten Kuningan. SKB ditandatangani Bupati, Kepala Kejaksaan Negeri, Kepala kantor Departemen Agama, dan Sekretaris Daerah. Kedua SKB ini boleh jadi batal secara hukum. Departemen Dalam Negeri, melalui Dirjen Kesatuan Bangsa, sudah meminta supaya SKB ditinjau kembali karena bukan produk hukum.

Tetapi, itu tidaklah relevan. Dengan modal dua SKB, pihak anti-Ahmadiyah telah dapat melakukan apa yang mereka inginkan, tanpa kuatir ditangkap apalagi diadili dan dijebloskan ke penjara. Mereka menyegel masjid dan mushala, merusak hak milik, dan melecehkan warga Ahmadiyah. Selain itu, mereka juga menuntut supaya pemda tidak memberikan KTP kepada warga Ahmadiyah dan tidak menikahkan mereka. Kalau mau naik haji, penganut Ahmadiyah harus bertolak dari luar Kuningan.

Kerjasama dan pembagian tugas antara pemerintah dan kelompok anti-Ahmadiyah juga ditopang dari pusat. Menteri Agama mengatakan Ahmadiyah sesat dan menyesatkan, dan departemennya, pada 1984, menerbitkan edaran yang melarang Ahmadiyah menyebarkan ajarannya di Indonesia. MUI pusat sudah sejak 1980 mengeluarkan fatwa bahwa Ahmadiah adalah non-Muslim. Tahun 2005, fatwa tersebut diperbaharui lagi, dan diulang-ulang penyampaiannya kepada publik.

Jika pemerintah, kejaksaan, Polri, atau kelompok anti-Ahmadiyah meminta fatwa MUI tentang Ahmadiyah, jawabannya sudah jelas. Ini sama jelasnya dengan meminta petuah

dari penggemar buah durian mengenai apakah durian itu enak rasanya atau tidak.

Wakil Presiden memang meminta supaya polisi menindak tegas pelaku kejahatan terhadap warga Ahmadiyah di Manislor. Bagus. Tetapi, ia lupa bahwa demonstran dan perusuh merasa melaksanakan perintah agama dan negara—perasaan yang tidak sepenuhnya keliru. Tidak heran, kali ini, seperti dalam kasus serangan kepada Ahmadiyah sebelumnya, atau dalam kasus penutupan paksa tempat ibadah umat Kristiani, permintaan Wapres supaya Polri bertindak tegas tidak memiliki kredibilitas.

Kegagalan Polri melindungi warga Ahmadi dan hak milik mereka di Manislor bukan kabar baru. Satuan Dalmas dan Brimob yang diturunkan dalam konflik di bulan Desember tidak kuat menahan penyerbu. Dalam insiden-insiden konflik Manislor sebelumnya, seperti tahun 2002, 2003, 2004, dan 2005, polisi juga tidak berdaya. Jangan lupa, Kepala mereka ikut menandatangani SKB yang pertama, sebagai bagian pemda.

Sebagai penanggung jawab utama keagamaan dalam negeri, Polri memang memiliki banyak kelemahan dan keterbatasan. Karena ingin menghindari benturan warga dengan polisi, dan dengan alasan menghindari masalah yang lebih besar, polisi di Manislor mengabaikan tugasnya sebagai penegak hukum, pelindung dan pengayom masyarakat—tanpa pandang bulu dan afiliasi keagamaan.

Dalam menangani konflik sektarian, Polisi seringkali, dan mungkin tanpa disadari, justru membantu salah satu pihak yang berkonflik mencapai tujuan mereka. Di Manislor pimpinan polisi

ikut menandatangani SKB yang melarang Ahmadiyah dan anggotanya tunduk kepada tekanan massa. Di Mataram, Lombok, polisi menransfer pengikut Ahmadiyah dari rumah-rumah mereka ke tempat pengungsian dan membiarkan mereka di sana sejak awal 2006 sampai entah kapan.

Jadi, polisi tidak tahu bagaimana bersikap dan bertindak ketika masyarakat tempatnya berada dilanda polarisasi keagamaan yang serius yang bersumber dari partikularisme keagamaan. Polri memang dapat berperan sebagai aparat keamanan dalam sistem lama pada masa Orde Baru. Akan tetapi, dalam kehidupan demokrasi yang sedang tumbuh di Indonesia, polisi masih perlu mengembangkan profesi mereka sehingga kompeten mengelola konflik sektarian.•

Kabar Baik dari Ambon

Ihsan Ali-Fauzi

Pekan lalu, di Ambon, Komando Daerah Militer XVI/ Pattimura memusnahkan 722 pucuk senjata, 9.276 butir amunisi, dan bahan peledak. Senjata dan amunisi sisa konflik Maluku dan Maluku Utara itu diserahkan oleh masyarakat untuk menjaga perdamaian dan kestabilan keamanan. Ini peristiwa penting dan kabar baik yang sangat perlu diumumkan. Di tengah banyak berita tentang derita, kabar itu melegakan. Sayang, tak banyak media melaporkannya.

Saya membacanya dari satu situs Internet. Dilaporkan juga bahwa Gubernur Maluku Karel Albert Ralahalu ikut hadir dalam acara di atas. Katanya, "Ini bukti bahwa kita sudah hidup berdampingan dan melandasi diri dalam semangat orang basudara."

Sumber: *Koran Tempo*, 04 Februari 2008

Sumber Kekerasan

Ini langkah pemolisian konflik agama yang harus ditiru di tempat-tempat lain. Kita tahu, sekitar satu dekade lalu, khususnya pada 1998-2000, konflik komunal muslim-Kristen berlangsung mematikan di kedua wilayah di atas. Banyak korban berjatuhan: nyawa, harta dan benda. Dampaknya masih terasa hingga kini, antara lain dalam bentuk segregasi penduduk berdasarkan agama mereka, yang sebelumnya tidak ditemukan.

Dalam konteks pemolisian masyarakat pasca-konflik, langkah di atas sedikitnya akan menghalangi agar konflik kekerasan yang sama tidak lagi terulang. Lebih baik lagi jika, dan ini yang memang diharapkan, langkah itu bisa makin mempererat hubungan antarkelompok.

Langkah itu krusial karena wilayah di mana terjadi konflik kekerasan adalah ladang subur bagi tumbuhnya radikalisme dan ekstremisme lebih lanjut, baik yang religius maupun sekuler. Bukan di wilayah itu saja, tapi juga di wilayah-wilayah lain. Wilayah-wilayah itu menjadi *venue*, arena, ladang, bagi kalangan ekstremis untuk (1) menumbuhkan dan memperkokoh solidaritas ke dalam, sambil mendehumanisasi—non-fisik, lalu fisik—rival atau lawannya, dan (2) mengekspor solidaritas yang sama ke wilayah-wilayah yang lain.

Konflik kekerasan di satu wilayah adalah tanda bahwa negara tidak mampu menjalankan kewajibannya: menjamin keamanan warga dan menjaga ketertiban umum. Karena alasan ini, kelompok-kelompok paramiliter tertentu memiliki justifikasi

untuk campur tangan dalam urusan keamanan. Inilah alasan mengapa organisasi semacam Laskar Jihad masuk ke Ambon dan daerah lainnya di Maluku dan Maluku Utara. Kata pemimpin Laskar Jihad, Ja'far Umar Thalib kala itu, "Karena negara tidak bisa menjamin keamanan saudara-saudara muslim kami, maka kami harus berangkat ke sana untuk berjihad."

Perluasan ekstremisme bermula dari situ. Sebab, selain membawa makanan, obat-obatan, dan senjata untuk membantu saudara seiman mereka di wilayah konflik, mereka juga membawa masuk ideologi yang hendak membangun komunitas baru, yang mengecam model hubungan antarkomunitas sebelumnya. Ideologi itu disebarkan dalam sekolah-sekolah darurat yang dibangun di tenda-tenda pengungsian, sambil para pegiatnya membangun keluarga baru di wilayah bersangkutan. Bisa diduga, para korban adalah pihak yang rentan oleh godaan ideologi seperti ini.

Yang lebih merepotkan, cerita mengenai aksi heroik di atas dengan giat disebarluaskan ke wilayah-wilayah lain, termasuk melalui jaringan Internet, kadang dengan gambar-gambar korban konflik kekerasan yang mengerikan. Seperti dilaporkan antropolog Robert Hefner (2005), ketika konflik kekerasan memuncak, website Laskar Jihad terpelihara sangat baik, dengan beberapa artikel bahkan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris.

Dengan begitu, solidaritas komunal yang misalnya bermula di Ambon kini menyebar tidak hanya ke Jakarta, tapi juga ke segala penjuru dunia. Karena alasan itu, tiba-tiba mahasiswa Universitas Islam Negeri Jakarta, misalnya, membuka kotak

amal di jalan-jalan di Ciputat, seraya menyerukan solidaritas kepada kaum muslim yang sedang jadi korban–dan kita merasa tidak enak kalau tidak menyumbang.

Ketegasan Negara

Pola kerja jaringan teroris juga demikian, seperti disebut dalam beberapa laporan International Crisis Group (ICG). Mereka memanfaatkan wilayah konflik untuk memperkokoh diri, termasuk secara militer, dan menyebarkan ekstremisme. Lagi, mulanya adalah ketidakmampuan negara dalam menjaga keamanan. Misalnya, yang sangat jelas, ditemukan dalam konflik komunal di Poso, Sulawesi Tengah. Konflik ini sebenarnya sudah bisa diredam melalui Perjanjian Malino (Desember 2001), tapi ia berkelanjutan karena jaringan teroris Jamaah Islamiyah berhasil menumbuhkan benihnya di wilayah konflik itu. Salah satu benih terkuatnya bernama Mujahidin Komite Aksi Penanggulangan Akibat Krisis (Kompak), yang pertama-tama masuk ke Poso sebagai organisasi sukarelawan, yang kemudian berkembang menjadi bagian dari jaringan terorisme internasional. Belakangan kita tahu, mereka termasuk simpul penting dalam jaringan terorisme Noor Din M. Top, yang antara lain menjadi otak pengeboman dua hotel di Jakarta pada 17 Juli 2009.

Dalam skala yang lebih kecil, tapi dengan jumlah yang lebih banyak dan konsekuensi tidak kalah mengerikan, itu pula yang menjelaskan mengapa "premanisme berjubah agama" (meminjam istilah Buya Syafi'i Ma'arif) tampak begitu merajalela belakangan

ini. Mereka memanfaatkan "negara yang absen" untuk menciptakan atmosfer intoleransi terhadap kalangan minoritas di banyak tempat. Ketika polisi gagal mengambil tindakan tegas kepada mereka yang menyerang harta-benda milik Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) di Bogor, misalnya, hal yang sama akan dicontoh di tempat-tempat lain.

Lebih jauh, mereka, seperti Front Pembela Islam (FPI), main hakim sendiri dalam memberantas apa yang mereka pandang sebagai maksiat. Ketika polisi gagal menindak mereka, masyarakat menjadi tidak punya pilihan selain menerima mereka dengan ogah-ogahan. Semua data di atas menunjukkan bahwa, ketika negara gagal dalam memenuhi tugasnya sebagai pemberi jaminan keamanan, kelompok-kelompok ekstremis akan memanfaatkan hal itu untuk mencapai kepentingannya sendiri. Hasilnya: kekerasan akan meningkat.

Sebaliknya, jika negara bertindak tegas, kalangan ekstremis itu pun akan tunduk. Contohnya adalah bubarnya Laskar Jihad atau dipenjarakannya pemimpin FPI akibat tragedi Monas dua tahun yang lalu. Bagaimanapun, sumber daya mereka sendiri tidak tak terbatas. Mereka juga punya ego masing-masing dan tidak selamanya kompak satu sama lain. Apalagi ada organisasi seperti NU dan Muhammadiyah, yang akan menentang kekerasan mereka. Maka, sama sekali tak ada alasan bagi negara untuk tidak menindak tegas mereka, sesuai dengan aturan hukum. Dan contoh yang diperlihatkan oleh Kapolda Maluku patut ditiru. Begitulah cara kita menangani kekerasan atas nama agama, sampai ke akar-akarnya.•

Di Balik "Tragedi Berdarah Pancasila"

Rizal Panggabean

Media sudah banyak memberitakan peristiwa yang terjadi pada 1 Juni 2008. Di hari itu, Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) bermaksud memperingati Hari Kebangkitan Nasional. Pesan yang disampaikan adalah perlunya memelihara ke-bebasan beragama dan berkeyakinan, dengan semboyan "Satu Indonesia untuk Semua".

Akan tetapi, Front Pembela Islam (FPI) menyerang peserta AKKBB yang tengah bersiap-siap melakukan aksi damai. Tindakan kekerasan, seperti memukul, meninju, menendang, menginjak-injak, dan melontarkan kata-kata yang melecehkan berlangsung leluasa. Belasan orang luka-luka, dan peralatan peserta pawai AKKBB rusak karena kekerasan yang dipertontonkan FPI.

Sumber: *Madina* No. 7, Tahun 1, 2008

Tema yang diangkat AKKBB sendiri sebenarnya sangat penting dan relevan. Serangan tersebut bukannya melemahkan tema tersebut, melainkan memperjelas agenda penting demokrasi dan kehidupan yang beradab, yaitu melindungi kebebasan beragama yang sesungguhnya telah dijamin Undang-undang Dasar dan traktat internasional yang diratifikasi Indonesia.

Perlindungan terhadap kebebasan berpendapat dan beragama adalah bagian utama dalam tata kelola (*governance*) di bidang agama dan hubungan antarumat berbeda agama. Memang, akhir-akhir ini masalah tata kelola di bidang sering muncul ke permukaan. Berbagai persoalan yang timbul dari masalah Ahmadiyah juga menegaskan masalah tersebut.

Tiga hal dapat disoroti dari peristiwa ini. *Pertama*, pemerintah, sebagai pemegang otoritas publik, perlu meningkatkan tugasnya menjamin supaya kebebasan beragama terlindungi dan diskriminasi keagamaan tidak terjadi. Untuk itu, pemerintah perlu menghindari campur tangan yang tidak perlu, dan kesetaraan di kalangan warga yang berbeda keyakinan dan agama perlu didorong.

Inilah seharusnya yang menjadi fokus pemerintah dan unsur-unsurnya, termasuk Departemen Agama. Jangan sampai yang terjadi justru sebaliknya: Pemerintah terjebak di dalam kontroversi dan khilafiah keagamaan, atau mengatur keyakinan dan agama warga melalui instrumen yang lemah secara hukum—seperti keputusan bersama menteri-menteri, dan melupakan ketentuan konstitusi dan undang-undang.

Kalaupun pemerintah hendak campur tangan di bidang kebebasan beragama, maka intervensi tersebut adalah dalam rangka menegakkan keselamatan publik dan ketertiban umum, lebih-lebih jika kelompok yang mengatasnamakan agama dengan sengaja mengancamnya dengan tindakan kekerasan.

Begitu pula, eksistensi lembaga-lembaga yang lain harus ditimbang dari sudut ini. Sebagai contoh, badan koordinasi pengawasan aliran kepercayaan (Bakorpakem) dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) didukung dan dibenarkan kalau melindungi kebebasan beragama, antidiskriminasi, dan mendorong kesetaraan warga yang berasal dari berbagai latarbelakang keyakinan dan agama. Kalau tidak, maka lembaga-lembaga ini bermasalah.

Kedua, pentingnya memperbaiki distorsi di dalam sektor keamanan di negeri kita, khususnya yang ditimbulkan milisi dan preman, baik yang bermotif agama atau bukan. Di masa lalu, kelompok milisi, termasuk yang berjubah agama, digunakan untuk melakukan tugas-tugas kotor yang tidak ingin dilakukan sendiri oleh pihak lain yang memesan dan menyuruhnya.

Misalnya, di akhir Orde Baru, preman dan milisi dikerahkan menyerbu markas PDI pimpinan Megawati yang tidak disukai rejim yang berkuasa. Milisi atau pamswakarsa digunakan sebagai kekuatan untuk menandingi mahasiswa yang melancarkan demonstrasi besar-besaran pada saat jatuhnya Orde Baru. Dengan kata lain, penggunaan milisi terkait dengan konfrontasi kekuasaan yang tidak demokratis dan legal. Tentu saja, milisi juga dapat digunakan untuk tujuan

lain, seperti membereskan utang-piutang atau sebagai pemukul dalam pertarungan kekuasaan dalam rangka pemilu.

Akan tetapi, mengapa premanisme diperlukan dalam kehidupan beragama? Siapakah pengguna jasa milisi dalam hubungan antarkelompok masyarakat yang berbeda agama dan sektenya? Kehadiran kelompok serupa FPI menunjukkan adanya mekanisme *supply* dan *demand* premanisme dalam perbedaan dan kontroversi keagamaan di masyarakat.

Bahayanya adalah, premanisme keagamaan bertolak belakang dengan kepentingan yang lebih utama, yaitu melindungi kebebasan beragama. Sehari setelah insiden Monas, Presiden RI mengatakan negara tidak boleh kalah terhadap kekerasan. Itu berarti, negara perlu memulihkan tugasnya sebagai pemelihara kedamaian dan keselamatan publik, termasuk dari kelompok yang menggunakan kekerasan untuk memperkosa kebebasan berpendapat dan beragama.

Akhirnya, Polri adalah aparat negara yang paling bertanggung jawab di bidang keamanan dan ketertiban umum, termasuk dari gangguan kekerasan yang bermotif agama. Kekerasan yang muncul dari aksi premanisme secara langsung menampar kewenangan dan kewibawaan Polisi dilihat dari berbagai sudut.

Undang-Undang Dasar dan Undang-Undang Kepolisian Negara RI mengatakan bahwa Polri adalah alat negara yang menjaga keamanan dan ketertiban masyarakat dengan melindungi, mengayomi, melayani masyarakat, dan menegakkan hukum.

Kekerasan yang dilakukan preman atau milisi keagamaan adalah ancaman terhadap penegakan hukum, ketertiban masyarakat, dan suasana aman yang diperlukan dunia usaha. Dengan kata lain, kekerasan tersebut, dengan kerusakan dan korban yang ditimbulkan, menambah tingkat kejahatan yang ada di masyarakat dan pada gilirannya mempersulit pekerjaan polisi.

Karenanya, dalam rangka mencegah konflik yang menimbulkan tindak pidana, undang-undang kepolisian negara menugasi polisi melindungi keselamatan jiwa raga, harta benda, masyarakat dan lingkungan hidup dari ganguan ketertiban dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia. Jika suatu kelompok masyarakat mengancam kelompok lain dengan aksi pelanggaran keamanan dan ketertiban umum, Polri bertugas menjaga, mengawal, dan mengamankan kelompok masyarakat yang terancam.

Apabila terjadi tindakan kekerasan dan kejahatan, termasuk ketika motif di balik tindakan tersebut adalah pandangan dan motif keagamaan, Polrilah yang harus mengambil tindakan tegas dan penuh percaya diri. Kejahatan dalam bentuk serangan terhadap suatu kelompok masyarakat, pengrusakan harta benda, dan pelecehan verbal adalah tetap kejahatan. Motif keagamaan yang melatari kejahatan tersebut tidak mengubahnya menjadi bukan kejahatan.

Itulah beberapa masalah pokok yang harus ditangani Polri sehubungan dengan kekerasan yang timbul dari premanisme keagamaan. Koordinasi yang perlu dilakukan Polri dengan pihak lain, seperti Kejaksaan, Departemen

Dalam Negeri, Departemen Agama, dan organisasi masyarakat sipil pro-perdamaian adalah dalam rangka membina dan melindungi kebebasan beragama.

Pelajaran berharga di balik insiden 1 Juni adalah: Sikap dan pendekatan "tanpa toleransi" atau *zero tolerance* terhadap kekerasan bermotif agama harus melandasi kinerja pemerintah, Polri, dan masyarakat sipil.•

Pemolisian Protes Keagamaan

Rizal Panggabean

Pengertian Protes dan Demonstrasi

Menyampaikan protes dan berdemonstrasi adalah hak warga negara dalam demokrasi, seperti diatur dalam UU Penyampaian pendapat di muka umum dan UU mogok buruh (termasuk aturan yang mengatakan buruh boleh demonstasi tanpa memberitahukan polisi asalkan dilakukan di dalam kompleks pabrik).

Protes adalah ungkapan ketidaksetujuan atau penentangan terhadap sesuatu dalam bentuk pernyataan dan tindakan. Salah satu kamus mendefinisikan protes sebagai berikut: "the expression of strong disagreement with or opposition to sth; a statement or an action that shows this" (*Oxford Advanced Learner's Dictionary.* London: Oxford University Press, 2001, hal. 1019). Artinya, protes adalah ungkapan ketidaksetujuan dan penentangan

---

Naskah ini belum pernah diterbitkan.

yang kuat terhadap sesuatu, serta pernyataan atau aksi yang menunjukkan penentangan dan ketidaksetujuan tersebut.

Protes berbeda dari demonstrasi karena demonstrasi bisa mendukung selain menolak atau menentang. Definisi kamus untuk demonstrasi adalah sebagai berikut: "a public meeting or march at which people show that they are protesting against or supporting sb/sth." (*Oxford Advanced Learner's Dictionary*. London: OUP 2001, hal. 334). Artinya, demonstrasi adalah pertemuan atau pawai terbuka untuk menunjukkan bahwa para demonstran menentang atau mendukung sesuatu atau seseorang.

Protes dan demonstrasi keagamaan ialah protes dan demonstrasi yang mengandung nilai, tuntutan, dan identitas keagamaan atau yang dibingkai dalam ungkapan dan idiom keagamaan.

Beberapa Persepsi dan Mispersepsi

Sehubungan dengan peran polisi dalam penanganan protes yang terkait dengan isu agama, ada beberapa persepsi dan kesalahpahaman yang perlu diperhatikan. Beberapa di antaranya yang sering ditemukan adalah:

- Polisi tidak atau kurang tegas dalam menangani protes, demonstrasi, dan konflik keagamaan.
- Polisi jarang hadir, atau tidak hadir, di lokasi protes keagamaan.
- Kalau polisi hadir dalam insiden protes keagamaan, polisi diam saja, tidak mengambil tindakan memadai (hanya meng-

awasi dan mengambil gambar), atau terlambat mengambil tindakan.

- Dalam mengelola protes keagamaan, polisi terkesan ragu-ragu, kekurangan informasi mengenai permasalahannya, dan tidak percaya diri.
- Dalam menangani protes keagamaan, polisi seringkali tunduk terhadap tekanan massa yang lebih besar.

Pertimbangan Polisi dalam Menangani Protes

Masyarakat perlu mengetahui beberapa pertimbangan dan ketentuan polisi dalam menangani protes termasuk yang mencakup persoalan dan isu agama. Ada protap yang mengharuskan polisi harus selalu hadir dalam setiap insiden protes termasuk protes keagamaan. Jika tidak hadir, berarti terjadi pelanggaran protap (pembiaran).

Selain itu, polisi harus hadir kalau ada perkiraan ancaman, misalnya kalau protesnya dihadiri banyak orang dan peserta protes (baik berdasarkan informasi intelijen maupun berdasarkan pengalaman) bersifat agresif dan menggunakan cara-cara konfrontasional. Polisi juga harus hadir kalau protes dan demonstrasi diadakan gerakan sosial-keagamaan tertentu yang punya reputasi bikin onar ketika protes.

Polisi harus hadir bila protes dilakukan terhadap kebijakan pemerintah pusat. Kalau terhadap peraturan daerah, polisi menunggu permintaan dari pihak pemerintah daerah.

Ada kalanya polisi turun ke lokasi protes keagamaan tetapi menyamar dan rahasia *(covert)*, seperti pemantauan

undercover, operasi disinformasi, atau mengganggu tokoh-tokoh aktivis protes—misalnya supaya protes dibatalkan.

Pilihan Strategi dan Pendekatan Polisi

Pada saat kejadian protes, polisi memiliki beberapa pilihan strategi dan pendekatan. Seorang pakar pemolisian protes, Donatella della Porta, menampilkan pilihan-pilihan tersebut sebagai berikut:

Pilihan Strategi	Pengertian
Represif *atau* Toleran	Cakupan Perilaku dan tindakan yang dilarang
Selektif *atau* Menyebar	Cakupang kelompok yang dihadapi dan direpresi
Preventif *atau* Reaktif	Waktu atau *timing* intervensi polisi
Keras atau Lunak	Tingkatan pasukan yang dilibatkan
Kotor atau Bersih	Sejauh mana prosedur legal dan demokrasi dipatuhi

Sumber: Della Porta

Cakupan perilaku dan tindakan:

1. Represif
   - Dalam pemolisian protes yang represif, cakupan perilaku yang dilarang bisa banyak, bisa mencakup penerapan jam malam.
   - Polisi menggunakan pendekatan yang represif apabila protes keagamaan dan demonstrasi berbentuk konfrontasi, bentrokan antar-kelompok massa, atau serangan suatu kelompok terhadap kelompok lain yang disertai dengan penggunaan kekerasan.

2. Toleran

- Pemolisian protes disebut toleran apabila cakupan perilaku yang dilarang sedikit, misalnya hanya berupa pengaturan.
- Polisi menggunakan pendekatan yang toleran apabila protes dan demonstrasi keagamaan berlangsung dengan damai, dengan gangguan yang minim.

Cakupan kelompok yang ditangani secara represif:

1. Selektif

   Dalam strategi yang selektif, represi diarahkan kepada kelompok tertentu di antara para peserta protes dan demonstrasi, tidak secara menyeluruh.

2. Menyebar

   Dalam strategi yang menyebar, represi diarahkan secara meluas ke banyak kelompok yang ikut protes dan demonstrasi.

Waktu/timing intervensi:

1. Preventif

   - Dalam strategi yang preventif, intervensi polisi bertujuan mencegah insiden protes dan unjuk rasa.
   - Strategi preventif juga bisa berarti bahwa intervensi polisi bertujuan mencegah kekerasan, pengrusakan, dan tindak pidana lain yang dilakukan kelompok protes dan demonstrasi.

2. Reaktif
   - Disebut reaktif apabila intervensi polisi dilakukan ketika, atau setelah, protes atau unjuk rasa terjadi.
   - Tujuan strategi yang reaktif adalah menanggulangi dan mengelola insiden, bukan mencegah.

Tingkatan pasukan yang dikerahkan:

1. Keras
   - Disebut keras apabila pasukan yang dikerahkan banyak, melibatkan berbagai unit kepolisian termasuk pemukul.
   - Penggunaan strategi ini seringkali bertujuan memadamkan protes yang keras dan konfrontatif.
2. Lunak
   - Disebut lunak apabila pasukan yang dikerahkan kecil atau sedikit.
   - Tujuannya adalah memelihara keamanan dan ketertiban.

Pertimbangan legal dan demokrasi:

1. Bersih

   Disebut bersih apabila intervensi polisi dilakukan sesuai prosedur, legal, dan demokratis, tanpa unsur pelanggaran hak asasi manusia.
2. Kotor

   Disebut kotor apabila intervensi polisi tak sesuai prosedur, tidak legal, dan menyalahi prinsip demokrasi.

Strategi Peserta Protes

Jika polisi memiliki pilihan-pilihan strategi penanganan protes, para peserta protes juga demikian. Apa saja strategi peserta protes, khususnya protes yang melibatkan isu-isu keagamaan?

Pertama-tama, protes keagamaan dapat dilakukan dengan damai atau dengan disertai kekerasan. Dilihat dari pengalaman Indonesia, salah satu riset menunjukkan sebagian besar, yaitu 66 persen, insiden konflik keagamaan di Indonesia pada periode 1990-2008 berbentuk aksi damai. Sisanya, 34 persen, mencakup aksi kekerasan (Ali-Fauzi, Alam, Panggabean 2009, hal. 14).

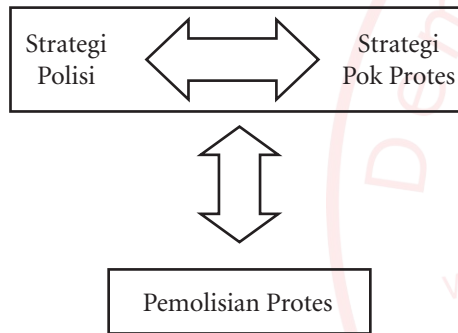
Selanjutnya, sebagian besar, yaitu 79 persen, dari total insiden aksi damai tersebut berupa aksi massa, seperti demonstrasi, pawai, pertemuan besar, dan pengaduan. Sisanya, 21 persen, tidak melibatkan massa, seperti petisi, siaran pers, jumpa pers, dan gugatan hukum (hal. 15-16).

Apabila dalam insiden tersebut ada aksi kekerasan, maka bentuknya adalah penyerangan, bentrokan, dan kerusuhan atau amuk massa. Sasaran dan/atau pelaku yang terlibat adalah penyerangan orang/kelompok orang; penyerangan hak milik orang/kelompok orang; penyerangan aparat pemerintah/hak milik pemerintah; penyerangan warga asing/hak milik pemerintah asing; bentrok antar warga/kelompok keagamaan versus aparat keamanan; bentrok antarkelompok warga; dan kerusuhan/amuk massa berdampak pada korban jiwa/kerusakan properti milik kelompok keagamaan.

Subjenis kekerasan berupa penyerangan hak milik orang/kelompok orang terkait isu keagamaan merupakan insiden

tertinggi, disusul aksi penyerangan orang/kelompok orang terkait isu keagamaan, dan selanjutnya bentrok antarkelompok warga.

Interaksi Strategis dalam Pemolisian Protes

Berdasarkan uraian di atas, kita sekarang dapat mengatakan bahwa pemolisian protes, termasuk pemolisian protes keagamaan, adalah interaksi strategis yang melibatkan strategi peserta protes dan strategi polisi. Della Porta menggambarkannya sebagai berikut:

Pedoman Pemolisian Protes & Konflik Keagamaan

Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) UGM, bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, pernah mengadakan beberapa kali pertemuan dengan anggota Polri di tingkat Polres dan Polda. Dalam pertemuan di Polres Maluku Tengah (di Masohi) dan Polda Banten (Serang) yang diadakan pada 2009, para peserta membicarakan beberapa pedoman yang perlu diperhatikan polisi dalam melakukan pemolisian protes dan konflik keagamaan. Berikut ini adalah butir-butir pedoman yang muncul dalam pertemuan tersebut:

1. *Pencegahan*. Utamakan pencegahan kekerasan, bukan penanggulangan dan penanganan pasca-kejadian. Men cegah lebih mudah dan murah dari mengobati.
2. Terapkan *SARA* dalam strategi *problem solving* (*Scanning, Analysis, Response, Assessment*).
3. (Forum Komunikasi Umat Beragama) dan FKPM (Forum Komunikasi Polisi-Masyarakat), secara rutin dan terjadwal dalam rangka pencegahan, dan dengan intensif dalam rangka penanganan dan penanggulanan protes dan konflik keagamaan.
4. *Respons*. Respons terhadap indikator awal dan informasi akurat mengenai konflik harus dilakukan sesegera mungkin, jangan tunggu sampai keadaan menjadi tegang, berbagai isu beredar, dan demonstrasi terjadi.
5. *Rumor*. Tangani rumor dengan segera dan dengan mengedepankan fakta dan informasi yang memadai.
6. *Strategi polisi*. Pelajari pilihan strategi dan pendekatan yang dapat atau harus digunakan polisi dalam mengelola protes dan konfik keagamaan.
7. *Strategi kelompok protes*. Pelajari strategi kelompok pelaku protes dan perkembangan strategi mereka—misalnya dari cara-cara damai sampai cara-cara yang menggandung kekerasan.
8. Kehadiran dan *pengerahan massa* dalam protes keagamaan tidak otomatis akan mengandung aksi kekerasan. Sebagian besar insiden protes keagamaan di Indonesia adalah aksi damai.

9. Apabila terjadi *aksi kekerasan* dalam protes keagamaan, perhatikan bentuk-bentuk kekerasan yang paling penting, yaitu penyerangan, bentrokan, dan kerusuhan atau amuk massa.
10. Kembangkan *komunikasi internal* di lingkungan organisasi polisi, baik komunikasi antar-fungsi maupun komunikasi bawahan-pimpinan. Tindakan saling menyalahkan harus dihindari di dalam organisasi Polri.
11. *Sejarah konflik*. Kumpulkan dan bahas informasi latar belakang, termasuk situasi konflik, sikap konflik, dan sejarah konflik komunal, khususnya untuk konflik yang diduga atau berdasarkan pengalaman akan berulang.•

Kepercayaan dan Kerja Sama Masyarakat-Polri

Rizal Panggabean

Kurangnya rasa percaya *(trust)* masyarakat terhadap polisi di Indonesia adalah salah satu masalah yang masih dihadapi Polri ketika ingin bekerjasama dengan masyarakat. Tetapi, polisi juga seringkali tidak percaya kepada masyarakat dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat. Masalah ini secara langsung akan memengaruhi kegiatan perpolisian masyarakat pada umumnya dan kerjasama polisi-masyarakat di bidang perlindungan kebebasan beragama.

Pernah mendengar warga yang berkata: "Kalau kita lapor ke polisi kehilangan sapi, akhirnya kita akan kehilangan sapi dan kambing"? Dengan kata lain, masyarakat tak percaya bahwa polisi akan melaksanakan tugasnya dengan kompeten. Malahan, masyarkat akan semakin dirugikan jika berurusan dengan polisi. Pernah mendengar anggota Polri yang berujar: "Warga

---

Naskah ini belum pernah diterbitkan.

masyarakat di kota ini mudah sekali terpancing emosinya dan melakukan tindakan melanggar hukum”? Dengan kata lain, polisi tidak percaya bahwa masyarakat akan bekerja sama dalam hal penegakan hukum atau memelihara ketertiban.

Lemahnya rasa percaya terhadap polisi sebagai institusi publik, dan sebaliknya, rendahnya rasa percaya polisi terhadap masyarakat, adalah masalah penting yang harus diselesaikan dengan serius. Dalam tulisan ini, masalah tersebut akan dibahas secara mendasar walaupun ringkas. Apa yang dimaksud dengan pernyataan, “Saya memercayai polisi”, “Saya tidak memercayai polisi”, “Polisi memercayai masyarakat”, dan “Polisi tidak memercayai warga masyarakat”? Selain itu, tulisan ini juga akan membahas apa hubungan antara rasa percaya dan kerja sama—dalam hal ini kerja sama polisi dengan masyarakat.

Makna Memercayai

Dalam penggunaan sehari-hari, *trust* atau rasa percaya terkait dengan hal-hal berikut:

- Berkata benar—satu kata dan perbuatan
- Memelihara/memegang janji
- Berlaku adil/fair
- Berlaku solider

Ketika kita mengatakan, kita memercayai seseorang dan bahwa seseorang itu dapat dipercaya, berarti secara implisit

kita mengatakan bahwa kemungkinan ia melakukan aksi yang menguntungkan atau setidaknya tidak merugikan kita cukup tinggi, sehingga kita bersedia bekerja sama dengannya. Kalau kita memercayai anggota Polri, berarti kita mengatakan bahwa kemungkinan anggota Polri itu melakukan perbuatan yang yang menguntungkan, atau, setidaknya, tidak merugikan kita, cukup tinggi. Karenanya, kita bersedia bekerja sama dengan anggota Polri tersebut.

Sebaliknya, jika kita mengatakan seseorang itu tidak dapat dipercaya, berarti kemungkinan seseorang itu akan melakukan perbuatan yang menguntungkan atau setidaknya tidak merugikan, rendah sekali sehingga kita tidak bersedia bekerja sama dengannya. Kalau kita mengatakan anggota Polri tidak dapat dipercaya, berarti kita mengatakan bahwa kemungkinan besar anggota Polri tersebut akan melakukan tindakan yang akan merugikan kita atau tidak menguntungkan kita. Karenanya, kita enggan bekerjasama dengan anggota Polri tersebut.

Rasa percaya atau *trust* relevan sekali dalam kondisi sosial tertentu. Khususnya, rasa percaya sangat relevan dalam kondisi ketika kita tidak tahu, atau merasa tidak pasti dengan, perbuatan dan perkataan dari orang lain dan hal itu terkait dengan keputusan yang akan kita ambil.

Dengan demikian, hal ini berhubungan dengan keterbatasan kapasitas kita untuk mendapatkan pengetahuan sempurna mengenai orang lain, motif mereka, dan respons mereka. *Trust* dengan demikian merupakan respons terhadap ketidaktahuan dan ketidakpastian yang kita miliki.

Selain itu, rasa percaya atau *trust* juga terkait dengan kemungkinan, bahkan kebebasan orang lain untuk mengecewakan kita dan harapan-harapan kita. Supaya *trust* menjadi relevan, maka harus ada kemungkinan mengecewakan dan mengkhianati orang lain. *Trust*, dengan demikian, merupakan cara mengatasi kebebasan orang lain.

Dalam kehidupan masyarakat, Polisi memainkan banyak peran sesuai dengan tugas pokok dan fungsinya. Mengatur lalu lintas, menegakkan hukum, menyidik perkara, memelihara keamanan dan ketertiban, dan melindungi keselamatan warga negara adalah sebagian dari tugas polisi. Istilah yang sering digunakan adalah melayani, melindungi, dan mengayomi.

Walaupun peran polisi sangat banyak, atau karena peran polisi sangat banyak, pengetahuan masyarakat mengenai polisi, motif polisi, dan tanggapan atau respons polisi, sangat terbatas. Ada ketidaktahuan dan ketidakpastian di masyarakat luas mengenai kinerja polisi. Pada saat yang sama, dengan peran yang banyak tersebut, yang disertai dengan kewenangan yang dimiliki polisi berdasarkan konstitusi dan undang-undang kita, polisi memiliki peluang dan kesempatan untuk mengecewakan harapan-harapan masyarakat.

Hal di atas menunjukkan betapa relevannya rasa percaya dan *trust* dalam hubungan antara polisi dan masyarakat. Kemungkinan polisi untuk menyalahgunakan wewenang, ditambah dengan ketidaktahuan dan ketidakpastian masyarakat terhadap polisi, menyebabkan rasa percaya atau *trust* tidak hanya menjadi relevan, tetapi sangat mudah terganggu.

Apabila polisi menyalahgunakan wewenang, korupsi, dan tindakan-tindakan lain yang mengkhianati kepercayaan masyarakat, maka kepercayaan masyarakat terhadap Polri akan merosot. Mungkin, yang mengkhianati kepercayaan masyarakat itu hanya sebagian kecil dari anggota polisi. Akan tetapi, dampaknya bisa mengenai polisi pada umumnya. Salah satu perkiraan mengatakan bahwa hanya 10 persen dari anggota polisi yang kasar dan brutal. Tapi, yang 10 persen itu merusak yang 90 persen sisanya yang tidak kasar dan tak brutal. Gara-gara nila setitik, rusak susu sebelanga—begitu kata pepatah.

Apakah kepercayaan yang sudah rusak dapat diperbaiki? Bagaimana polisi memulihkan kepercayaan masyarakat ter-hadap profesi dan institusi mereka? Pada umumnya kita bisa mengatakan bahwa kepercayaan akan meningkat apabila kepercayaan itu didukung dengan langkah dan bukti nyata, dan akan merosot jika diabaikan, dikecewakan, dan dikhianati.

Artinya, polisi bisa mengembangkan norma dan kode etik yang mewajibkan anggota polisi supaya tidak mengkhianati warga masyarakat yang memercayainya. Jika warga masyarakat bertemu dengan banyak polisi yang jujur dan hanya sesekali mendapatkan polisi yang tak jujur, maka kepercayaan masyarakat akan meningkat. Selanjutnya, polisi akan memiliki reputasi atau nama baik, yang pada gilirannya akan menyebabkan anggota polisi merasa berkepentingan menjaga reputasi dan nama baik polisi di mata warganegara. Pada gilirannya pula, masyarakat akan semakin memercayai polisi.

Trust/Saling Percaya dan Kerja Sama Polisi-Masyarakat

Kerja sama masyarakat-polisi memerlukan rasa percaya timbal-balik: Polisi yang memercayai masyarakat dan masyarakat yang memercayai polisi. Rumusannya sangat sederhana. Tetapi, jika yang menandai hubungan kedua pihak adalah ketidakpercayaan, maka kerja sama akan gagal; jika kepercayaan hanya ada di salah satu pihak (hanya polisi yang memercayai masyarakat tapi tidak sebaliknya, hanya masyarakat yang memercayai polisi tetapi tidak sebaliknya), maka kerja sama akan gagal; dan jika kepercayaan itu ber-sifat "percaya buta", maka hal itu bisa menjadi insentif untuk berkhianat dan melanggar kerja sama. Jika masyarakat percaya buta kepada polisi, maka polisi memiliki peluang besar melanggar kerja sama dan mengecewakan masyarakat.

Dengan kata lain, *trust* atau rasa saling percaya adalah prasyarat kerjasama polisi-masyarakat.

Akan tetapi, itu baru sebagian dari proses yang lebih utuh. Masyarakat dan polisi dapat mencoba proses yang sebagian lagi, yaitu dengan mulai bekerja sama walaupun *trust* di antara mereka tipis atau tak ada. Ini bukan hal yang mustahil terjadi. Riset Robert Axelrod menunjukkan bahwa kerja sama bisa berlangsung di kalangan pihak-pihak yang bermusuhan sekalipun.

Sebagai contoh, polisi dan masyarakat bekerja sama di bidang yang menjadi kepentingan kedua belah pihak—seperti menjaga keamanan lingkungan, memecahkan masalah kriminalitas, dan kegiatan atau program lain dalam kerangka

perpolisian masyarakat atau Polmas. Para pengguna jalan di jalan raya yang ramai dapat bekerja sama supaya tidak terjadi kecelakaan dan semua dapat sampai tujuan dengan selamat—walaupun rasa percaya di antara mereka rendah, ibarat memercayai orang asing yang tak dikenal. Kerja sama tersebut berawal dari adanya kepentingan, tetapi menimbulkan rasa percaya di pihak-pihak yang bekerja sama—kerja sama dahulu, percaya kemudian.

Dengan kata lain, kerja sama dapat memicu dan menumbuhkan rasa saling percaya.

Jika berjalan dan berhasil, maka kerja sama itu akan mendatangkan *trust*. Semakin sering dan lama kerja sama polisi-masyarakat berlangsung, semakin kuat rasa saling percaya yang timbul.

Inilah logika utama di balik arti penting kerja sama polisi dan masyarakat dan rasa saling percaya yang mendasarinya atau yang timbul karenanya.

Selanjutnya, kerja sama dan kemitraan polisi dengan masyarakat dapat berjalan lebih baik lagi bila ditopang suasana saling percaya yang lebih luas. Suasana saling percaya yang lebih luas ini dapat disebut kepercayaan sosial. Berdasarkan uraian Claus Offe, ada empat tipe kepercayaan sosial yang relevan dalam hal ini.

Pertama, kepercayaan warga atau kelompok warga masyarakat terhadap warga dan kelompok warga masyarakat lainnya.

Kedua, kepercayaan masyarakat terhadap pemimpin dan elit, baik yang di pemerintah daerah, di lembaga peradilan dan

kejaksaan, di media, lembaga-lembaga keagamaan, militer, dan lain-lain.

Ketiga, kepercayaan di kalangan para pemimpin, tokoh, atau elit yang berasal dari berbagai bidang kehidupan seperti dunia usaha, buruh, agama, intelektual, polisi, politisi, dan militer. Ini dapat disebut sebagai *trust* atau rasa percaya elit yang lintas-sektoral.

Akhirnya, keempat, adalah kepercayaan pemimpin, tokoh, atau elit terhadap publik atau masyarakat luas.•

Bahan Bacaan

Axelrod, Robert, 1984. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.

Putnam, Robert, 1993. *Making Democracy Work*, Princeton: Princeton UP.

Warren, Mark E. (ed.), 1999. *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bagian II

KEBEBASAN BERAGAMA, RADIKALISME, DAN TOLERANSI

Mengukur Kebebasan Beragama

Ihsan Ali-Fauzi

Sejalan dengan makin kuatnya kampanye untuk mempertahankan dan memperkuat kebebasan beragama, sebagai bagian dari kebebasan sipil dan politik di dunia, para sarjana dan aktivis mulai mengembangkan cara-cara baru untuk memahami secara lebih mendetail dan mengukur secara lebih persis kebebasan beragama atau pelanggaran atasnya. Hal ini ditandai oleh makin solidnya laporan tahunan tentang kebebasan beragama di dunia yang dikeluarkan oleh Departemen Luar Negeri (Deplu) AS. Belakangan, beranjak dari kritik mereka atas laporan tahunan ini, para sarjana dan aktivis mulai mengembangkan teknik-teknik baru di dalam mengukur kebebasan beragama.

Tulisan ini hendak melaporkan dan mendiskusikan perkembangan di atas secara ringkas, dan melihat relevansinya dengan upaya mempertahankan dan memperkuat kebebasan

Sumber: *Madina* No. 10, Tahun 1, Oktober 2008.

beragama di Indonesia. Saya akan memfokuskan perhatian pada laporan tahunan Deplu AS dan—yang paling baru—laporan keluaran Center for Religious Freedom (2008).

Juga yang Positif

Sejak September 1999, Deplu AS mengeluarkan laporan tahunan tentang kebebasan beragama di dunia—terakhir terbit September tahun lalu. Mereka mengeluarkan laporan ini untuk memenuhi salah satu misinya yang utama, yakni mempromosikan kebebasan beragama di dunia. Tujuan khususnya adalah untuk mendokumentasikan berbagai tindakan pemerintah yang terkait dengan kebebasan beragama, baik yang negatif atau positif.

Laporan ini mendokumentasikan pelanggaran kebebasan agama dalam lima kategori: (1) Pelanggaran yang ditemukan di bawah rezim totalitarian dan otoritarian, yang hendak mengontrol ekspressi keagamaan warganya; (2) Pelanggaran yang terjadi akibat permusuhan negara terhadap agama-agama minoritas tertentu atau yang tidak disetujui; (3) Pelanggaran yang terjadi akibat kegagalan negara di dalam mengatasi baik diskriminasi atau pun pelanggaran sosial atas kelompok-kelompok agama tertentu; (4) Pelanggaran yang terjadi ketika pemerintah membuat undang-undang atau peraturan atau menerapkan kebijakan tertentu yang mengistimewakan agama-agama mayoritas dan merugikan agama-agama minoritas; dan (5) Praktik diskriminatif atas agama-agama tertentu dengan mengidentifikasi mereka sebagai sekte atau aliran yang berbahaya.

Laporan ini harus dipuji karena inilah laporan pertama yang mencakup semua negara di dunia. Sayangnya, sikap antipati banyak kalangan terhadap kebijakan pemerintah AS telah turut mendiskreditkan laporan itu. Kata kalangan ini, bukankah *war on terror*, yang dikomandani AS, telah menimbulkan banyak korban, termasuk persekusi atau kecurigaan baik negara maupun masyarakat terhadap kelompok-kelompok agamawan tertentu?

Saya kira, sekalipun kekecewaan terhadap kebijakan luar negeri Paman Sam itu mengandung kebenaran, mestinya hal itu tidak membutakan mata kita dari nilai penting laporan ini. Dalam hal ini mungkin baik jika kita mendengar pepatah orang pesantren: "*Unzhur mâ qâla, wa lâ tanzhur man qâla*"—lihatlah apa yang dikatakan seseorang, jangan lihat siapa yang mengatakannya.

Selain itu, kelebihan lain laporan ini adalah kesediannya untuk secara adil mendokumentasikan perkembangan tertentu yang dianggap positif dalam kebebasan beragama di satu negara. Ini tidak cukup umum, karena biasanya yang dilaporkan hanya yang buruk-buruk. Dan karena laporan ini sifatnya tahunan, kita jadi dimungkinkan untuk melihat *ups and downs* rekam jejak kebebasan beragama satu negara tahun demi tahun.

Tapi, yang mungkin paling penting, laporan ini juga patut dipuji karena lima kategori yang dikembangkannya amat berguna. Lima kategori itu, khususnya yang keempat dan kelima, sensitif terhadap berbagai kemungkinan pelanggaran kebebasan beragama yang seringkali dianggap bukan pe-

langgaran. Bukankah kita sering menyaksikan bagaimana sebuah pemerintahan mengistimewakan tafsir tertentu atas satu doktrin agama, yang mengakibatkan persekusi atas golongan agama yang sama tetapi mendukung tafsir lainnya? Bukankah itu yang kita saksikan dalam kasus Lia Eden atau al-Qiyadah di Tanah Air? Juga kasus Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI), yang akhir-akhir ini terus dipersekusi, sekalipun jamaah itu sudah ada di Indonesia sejak tahun 1924.

Tidak Komparatif

Sayangnya, sekalipun mencakup semua negara di dunia, laporan Deplu AS di atas hanya mendeskripsikan apa yang terjadi di masing-masing negara, dan tidak dengan sengaja membandingkannya satu sama lain. Ini patut disayangkan karena perbedaan yang ada di antara satu dan lain negara, yang tampak jika perbandingan seperti itu dilakukan, bisa membuka mata kita akan kelemahan-kelemahan tertentu dalam penghormatan kita akan kebebasan beragama.

Bandingkan misalnya rekam jejak kebebasan beragama di Indonesia dengan China atau Korea Utara. Kita patut bangga karena rekor kita tentunya lebih baik dibanding kedua negara itu, di mana rezim Komunis masih melarang ekspresi keagamaan apa pun. Rekor kita juga lebih baik dibanding kerajaan Arab Saudi, di mana penguasa melarang ekspressi Islam mana pun selain versi Wahhabisme. Sambil berbangga hati, kita patut terus waspada agar rekor itu tidak merosot menjadi lebih buruk.

Tapi kita akan memperoleh masukan penting lain jika rekam jejak kita dibandingkan misalnya dengan AS. Sementara kita hanya mengakui enam agama resmi, AS menghormati agama apa pun, bahkan ekspresi (keagamaan atau ketiadaannya) kalangan ateis atau humanis. Kita nanti bisa berdebat apakah ateisme, misalnya, bisa diberi ruang di Tanah Air. Tapi sekarang kita sedikitnya harus mulai menyadari bahwa persoalan itu ada, karena sila pertama Pancasila berbunyi "Ketuhanan Yang Mahaesa". Sekali lagi, kesadaran itu bisa kita peroleh jika kita membandingkan dengan rekor kita dengan negara-negara lain, yang sayangnya tidak disediakan laporan Deplu AS.

Kekurangan lain laporan itu adalah bahwa laporan itu bermula dari draf yang dipersiapkan oleh berbagai kedutaan besar AS di dunia. Karena alasan ini, ada kecenderungan bahwa isinya terlalu lunak, karena bisa diduga bahwa para dutabesar tidak mau bermusuhan, atau terlibat dalam konfrontasi, dengan pemerintah di mana mereka bertugas. Bukankah, seperti dikatakan Sir Henry Wotten sedini tahun 1604, "Seorang dutabesar adalah seorang yang jujur yang dikirim ke luar negeri untuk berbohong demi kebaikan negaranya"?

Karena alasan yang sama, bahasa yang digunakan dalam laporan Deplu AS kadang cenderung mau "baik-baik", sehingga hal itu bisa mengaburkan perkara yang sesungguhnya. Contohnya, dalam deskripsinya mengenai kebebasan beragama di Mesir, laporan itu menulis bahwa "Anggota-anggota minoritas non-muslim pada umumnya bisa beribadah tanpa gangguan". Kalimat ini cenderung mengaburkan fakta bahwa kebebasan beribadah

(*worship*) hanya satu dari kebebasan beragama, yang secara umum buruk di Mesir.

Indeks Tiga Dimensi

Kelemahan-kelemahan di atas dalam laporan Deplu AS, yakni ketiadaan perbandingan antar negara dan kecenderungan para dubes dan staf mereka untuk berbaik-baik kepada para pejabat tempat mereka bekerja, menunjukkan perlunya satu hal: standar yang sama yang dapat diberlakukan secara universal untuk mengukur kebebasan beragama. Penyusunan standar ini merupakan tantangan tersendiri bagi para sarjana dan aktivis, karena disadari bahwa bagaimana agama dijalankan dan diatur sangat tergantung pada agama tertentu, praktik pemeluk agama-agama itu, dan rezim atau negara tempat di mana agama itu bernaung. Dengan kata lain, meskipun dimaksudkan berlaku universal, standar itu harus juga sensitif terhadap konteks lokal agama atau negara tertentu. Misalnya, bagaimana mengukur dukungan pemerintah kepada agama tertentu, padahal Islam tidak memiliki struktur kependetaan yang formal seperti ada dalam agama Katolik?

Pada gilirannya, khususnya untuk tujuan perbandingan antarnegara, standardisasi di atas juga harus disederhanakan dalam bentuk kuantifikasi atas semua informasi yang diperoleh. Kuantifikasi dengan sendirinya mengakibatkan penyederhanaan. Tapi hal ini tak bisa dihindari, karena tanpanya perbandingan sulit, kalau bukan mustahil, dilakukan secara efektif.

Dalam *Religious Freedom in the World* (2008), disunting Paul A. Marshal, terutama dua hal itulah yang hendak diusahakan solusinya. Laporan ini diterbitkan oleh Center for Religious Freedom, yang berinduk pada Hudson Institute. Lembaga ini bertindak semacam cabang dari Freedom House, badan internasional yang terkenal menyoroti kebebasan sipil dan politik di dunia dan yang setiap tahun mengeluarkan laporan Freedom in the World. Berbeda dari induknya, Center for Religious Freedom khusus menyoroti kebebasan beragama. Pengkhususan ini penting karena kebebasan beragama mencakup beberapa segi HAM dalam dua pengertian: (1) Kebebasan badan atau organisasi tertentu, atau rumah ibadah, lembaga-lembaga agama, dan seterusnya, bukan individual; dan (2) Kebebasan seseorang di dalam menjalankan praktik-praktik agama—beribadah, berpakaian, berdakwah.

Dalam laporan ini, rekor kebebasan beragama negara-negara tertentu diukur berdasarkan tiga dimensi pembatasan kebebasan beragama. Tiga dimensi ini, yang pertamakali dikembangkan oleh Brian J. Grim dan Roger Finke (2006), dianggap mampu untuk diterapkan secara universal.

Yang *pertama* adalah pengistimewaan pemerintah terhadap kelompok-kelompok agama tertentu. Dimensi ini sering kali kurang diperhatikan, karena hal itu sudah dianggap “natural”, *given*, di satu konteks nasional tertentu. Misalnya, negara-negara tertentu seperti Indonesia mengistimewakan “agama-agama historis” tertentu, yang mengakibatkan berkurangnya kebebasan agama-agama lain yang tidak diakui sebagai

agama resmi. Negara-negara lainnya, seperti Yunani, hanya mengistimewakan Gereja Ortodoks.

Pengistimewaan ini melibatkan, dalam istilah ekonomi, sanksi-sanksi "positif" tertentu, di mana perlakuan khusus atas kelompok-kelompok agama tertentu mengakibatkan meningkatnya kebebasan kelompok-kelompok itu dengan ongkos—artinya, makin merosotnya—kebebasan kelompok-kelompok agama lainnya. Salah satu bentuk pengistimewaan itu adalah bahwa kelompok-kelompok tersebut memperoleh dana publik untuk pembangunan atau pengurusan tempat ibadah, pendidikan, dan lainnya.

Penting diperhatikan bahwa derajat pengistimewaan itu berbeda dari satu negara ke negara lain. Misalnya di Irak, di mana kaum muslim Sunni memperoleh perlakuan istimewa di bawah Saddam Husein. Pengistimewaan ini bisa jadi salah satu bentuk kontrol negara, misalnya dalam rangka menghentikan atau mengurangi kritik kalangan agamawan terhadap pemerintah. Tapi pengistimewaan itu bisa jadi sumber kekerasan agama, ketika sebuah pemerintahan jatuh, seperti yang terjadi di Irak sepeninggalan Saddam Husein.

Yang *kedua* adalah peraturan pemerintah yang membatasi kebebasan beragama. Dimensi ini beragam dalam intensitas dan bentuknya. Di negara-negara seperti Arab Saudi, peraturan yang ada sangat keras, di mana pesaing Wahhabisme tidak punya hak hidup. Di negara lain seperti Nigeria, peraturan itu sifatnya regional, di mana penerapan hukum Syari'ah dilaksanakan hanya di 12 wilayah negara

itu. Di negara lainnya lagi, larangan itu diberlakukan khusus kepada kelompok agama tertentu seperti Jehovah's Witness.

Dalam dimensi kedua ini, yang disoroti bukan saja apakah undang-undang atau peraturan sebuah negara menghormati kebebasan beragama, tapi juga apakah undang-undang atau peraturan itu dijalankan. Yang juga disoroti adalah apakah pemerintah turut campur dalam mengatur kebebasan seseorang untuk beribadah, melarang misionaris internasional atau lokal bekerja, atau membatasi upaya dakwah, pindah agama, dan lainnya.

Yang *ketiga* adalah regulasi sosial yang membatasi kebebasan beragama. Di sini, yang disoroti adalah sejauh mana kelompok-kelompok agama tertentu membatasi kebebasan beragama kelompok-kelompok lain. Seperti dapat disaksikan di Indonesia, regulasi sosial ini kadang bisa lebih membatasi kebebasan beragama seseorang atau satu kelompok dibanding pemerintah atau aturannya. Di negara-negara lain seperti Pakistan atau Afghanistan, praktik perpindahan agama, misalnya, bisa mengakibatkan kematian.

Dalam dimensi ini juga disoroti kasus di mana kelompok-kelompok agama tertentu mendukung atau menentang pemerintah, sehingga dari sana muncul peraturan tertentu yang berakibat pada terhambatnya kebebasan beragama satu kelompok. Di Indonesia, kita bisa mengatakan bahwa tumbuhnya perda-perda bernuansa Syari'ah adalah salah satu contoh gejala ini.

Untuk ketiga dimensi di atas, laporan ini memanfaatkan tiga indeks yang juga sudah dikembangkan oleh Grim dan

Finke, yakni berturut-turut Government Favoritism of Religion Index (GFI), Government Regulation of Religious Index (GRI), dan Social Regulation of Religion Index (SRI). Dalam laporan, ketiga indeks ini digabungkan, untuk memperoleh skor keseluruhan kebebasan beragama sebuah negara. Untungnya, selain angka-angka yang dihasilkan dari indeks ini, laporan juga menyertakan deskripsi naratif mengenai kebebasan beragama di satu negara, lengkap dengan data-data kasar tentang negara bersangkutan.

Indonesia

Kita harus belajar dari laporan-laporan di atas untuk kemajuan advokasi kebebasan beragama di Tanah Air. Bukan saja isi laporannya, tapi juga metode yang digunakan untuk menghasilkannya.

Pertama-tama, seperti sudah saya singgung, dengan membaca laporan-laporan ini, wawasan kita mengenai kualitas kebebasan beragama kita bisa diperluas dengan membandingkan Indonesia dengan negara-negara lain. Tanpanya, kita akan puas dengan diri sendiri, seperti katak dalam tempurung. Atau, sebaliknya, menjadi frustrasi karena begitu seringnya kita didera informasi mengenai pengekangan kebebasan beragama di Tanah Air.

Kedua, laporan-laporan ini juga patut ditiru karena kesediaannya untuk berkata apa adanya mengenai rekor kebebasan beragama satu negara, dengan antara lain menyeimbangkan laporan perkembangan yang negatif maupun

positif. Pendeknya, laporan-laporan itu hanya mendokumentasikan, tidak dilakukan dengan maksud menjelek-jelekkan satu pemerintahan. Kadang kita tidak terlatih untuk bersikap obyektif seperti ini. Padahal, advokasi yang baik adalah advokasi yang didasarkan atas dokumentasi yang lengkap dan apa adanya.

Akhirnya, menarik juga untuk memikirkan kemungkinan membuat ranking kualitas kebebasan beragama di antara berbagai daerah di Tanah Air. Ini dimungkinkan karena Indonesia dicirikan antara lain oleh terkonsentrasinya pemeluk agama tertentu di daerah tertentu. Jangan-jangan hambatan untuk membangun rumah ibadah tidak saja dialami oleh umat Kristen di Jawa, tetapi juga oleh umat Islam di daerah seperti Manado atau Papua. Bedanya, yang hendak dibangun dalam kasus pertama adalah gereja, di kasus yang terakhir masjid!•

Melindungi Kebebasan Beragama

Rizal Panggabean

Dapatkah polisi dan masyarakat sipil bekerjasama melindungi kebebasan beragama di Indonesia?

Seperti diketahui, konflik dan kekerasan kolektif yang melibatkan agama telah menjadi masalah yang sering timbul dalam beberapa tahun terakhir ini. Konflik dan kekerasan tersebut dapat berupa konflik antarumat berbeda agama (*interreligious*). Contohnya adalah konflik pembangunan rumah ibadat yang terjadi di berbagai daerah di Indonesia. Contoh yang lain adalah konflik di Ambon dan Poso beberapa tahun lalu.

Selain antaragama, konflik antar-sekte atau aliran di dalam tubuh satu agama juga semakin sering terdengar. Konflik jenis ini dapat disebut sebagai konflik sektarian. Konflik

---

Sumber: *Madina* No. 6, Tahun 1, Juni 2008.

dan kekerasan terhadap Ahmadiyah adalah contoh konflik sektarian yang paling mencolok akhir-akhir ini. Di masa lalu, konflik sektarian juga pernah dialami umat Kristiani, seperti konflik Gereja Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) yang terjadi di tahun 1990-an.

Jenis lain konflik agama adalah kekerasan yang dilakukan laskar atau milisi yang berafiliasi kepada suatu agama. Bentuknya adalah penyerangan dan sweeping terhadap tempat hiburan di kota-kota. Akhirnya, sejak peristiwa bom natal tahun 2000, aksi teror yang melibatkan simbol dan idiom keagamaan juga terjadi di Indonesia.

Tiga Masalah Pokok

Konflik dan kekerasan kolektif yang melibatkan agama, dalam berbagai jenis yang disebutkan di atas, adalah salah satu tantangan yang dihadapi bangsa Indonesia saat ini. Jika diamati dengan cermat, ada beberapa masalah utama yang perlu mendapat perhatian serius dan segera.

Pertama, pengetahuan dan keterampilan polisi di bidang manajemen dan penanganan konflik yang melibatkan agama masih terbatas. Sebagai penanggung jawab utama sektor keamanan di Indonesia, polisi seringkali tampak tidak memiliki pedoman atau prosedur yang tepat dalam melaksanakan tugas mereka. Atau, prosedur yang digunakan sudah tidak memadai lagi dalam menangani masalah yang ada. Polisi sering kikuk, tidak percaya diri, dan "takut melanggar HAM" sehingga

tidak mengambil tindakan tegas walaupun kerusakan terhadap harta benda dan manusia sudah terjadi.

Polri memerlukan pengetahuan dan keterampilan di bidang manajemen konflik yang melibatkan agama karena pemilahan sosial berdasarkan agama dan sekte sangat penting di masyarakat kita. Kadang-kadang, pemilahan berdasarkan garis agama ini tumpang tindih dengan garis pemilahan lain seperti kesukuan, kelas ekonomi, dan afiliasi politik. Ini menyebabkan, antara lain, konflik sektarian dan antaragama terkait dengan, atau merupakan cerminan dari, konflik etnis dan kelas. Sudah saatnya polisi membekali diri dengan pendekatan-pendekatan baru dalam mengelola konflik sosial yang melibatkan agama.

Kedua, hubungan dan kerja sama timbal-balik antara masyarakat sipil dan polisi seringkali lemah atau tidak ada di tempat-tempat terjadinya konflik agama. Konflik dan kekerasan kolektif yang melibatkan agama terjadi di masyarakat dan menyangkut persoalan yang peka, seperti keamanan dan kebebasan beragama. Akan tetapi, tokoh masyarakat, termasuk tokoh agama, seringkali tidak menjalin kerjasama dengan polisi dalam rangka penanganan konflik. Di lain pihak, polisi seringkali tidak menggalang kemitraan dengan masyarakat dan cenderung berperan hanya sebagai penegak hukum atau aparat keamanan yang berusaha menanggulangi keadaan yang terlanjur parah.

Sebagai salah satu bentuk dukungan terhadap polisi dalam melaksanakan tugasnya, masyarakat sipil, khususnya organisasi keagamaan dan forum antariman, perlu membantu

polisi supaya pemahaman polisi di bidang hubungan antar-agama dan penanganan konflik yang melibatkan agama semakin meningkat dan memadai. Apabila selama ini polisi merasa tidak mendapat dukungan dan kepercayaan dari masyarakat, maka kerja sama polisi dan masyarakat sipil akan dapat membangun dukungan dan kepercayaan tersebut.

Ketiga, ada kelemahan dalam sistem tata-kelola atau governance di bidang kebebasan beragama dan hubungan antarumat beragama di Indonesia. Salah satu di antaranya adalah Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006. Peraturan ini memuat pedoman pelaksanaan tugas pemerintah dalam memelihara kerukunan umat beragama, pembentukan forum kerukunan umat beragama, dan ketentuan mengenai pembangunan tempat ibadah. Akan tetapi, polemik menyertai proses pembuatan dan implementasi peraturan ini. Ada yang mempertanyakan relevansinya, mengritik kandungannya, dan lain sebagainya. Banyak yang tidak puas dengan Peraturan Bersama tersebut.

Tentu saja, selain regulasi, tata-kelola di bidang agama juga harus dikaitkan dengan UUD dan ketaatan Indonesia terhadap prinsip dan norma internasional di bidang hak asasi manusia yang telah diratifikasi. Legislasi dan regulasi, dan keselarasan peraturan pada umumnya, adalah bagian dari tata-kelola di bidang agama yang perlu ditinjau dalam rangka melindungi kebebasan beragama di Indonesia.

Tanggapan Programatis

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang diterakan di atas, Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) Universitas Gadjah Mada, Yayasan Paramadina dan The Asia Foundation bekerja sama menyelenggarakan serangkaian kegiatan. Tema kegiatan ini adalah "Melindungi Kebebasan Beragama: Polisi, Masyarakat Sipil, dan Konflik Agama di Indonesia." Kegiatan ini mencakup pertemuan dan konsultasi multipihak, lokakarya dan pelatihan, publikasi, dan peninjauan terhadap tatanan legal dan regulasi di bidang kebebasan beragama di Indonesia.

Rangkaian kegiatan ini adalah salah satu pendekatan dalam reformasi sistem keamanan di Indonesia sebagai bagian penting dalam proses konsolidasi demokrasi. Akan tetapi, pendekatan yang digunakan dalam program ini tidak hanya difokuskan pada Polri sebagai bagian dari aparat negara. Dengan kata lain, program ini tidak *state-centric* seperti lazimnya usaha-usaha mereformasi sistem keamanan.

Selain melibatkan Polri, program ini juga melibatkan pihak-pihak non-negara, yaitu masyarakat sipil—khususnya lembaga dan organisasi keagamaan. Masyarakat sipil dan organisasi keagamaan adalah *stakeholder* yang harus diikut-sertakan dalam mengembangkan rencana dan kegiatan Polri di bidang penanganan konflik yang melibatkan agama. Pendekatan dua jalur, yaitu Polri dan masyarakat sipil, sangat diperlukan dalam rangka menghadapi tantangan di bidang penanganan konflik sosial-keagamaan.

Lebih lanjut, karena efektivitas dan kinerja Polri dalam menghadapi dan menangani konflik dan kekerasan kolektif yang melibatkan agama amat tergantung pada kondisi *governance* pada umumnya, program ini akan meninjau tata-kelola di bidang agama dan hubungan antarumat beragama di Indonesia. Perhatian pada aspek-aspek *governance* ini merupakan unsur penting dalam setiap usaha memikirkan pelembagaan jangka panjang di bidang manajemen konflik agama, dan dengan demikian melengkapi pendekatan jangka pendek melalui *workshop* dan kegiatan membina suasana saling percaya antara masyarakat sipil dan Polri.

Secara lebih khusus lagi, melalui serangkaian kegiatan di atas, diharapkan tantangan dan kendala yang dihadapi polisi dalam menangani konflik antaragama dan konflik sektarian dapat diidentifikasi. Selain itu, bentuk kerjasama dan ke-mitraan antara masyarakat dan polisi dalam menangani kekerasan dan konflik sosial dapat dirumuskan. Hal ini akan dapat meningkatkan suasana saling percaya antara polisi dan kelompok-kelompok agama dan masyarakat luas.

Tujuan lainnya adalah mengidentifikasi kebutuhan stra-tegis di bidang perlindungan kebebasan beragama dan penanganan konflik yang melibatkan agama di Indonesia. Sebab, pengalaman banyak negara menunjukkan bahwa basis legal dan konstitusional yang kukuh dan sinkron adalah modal utama penanganan konflik keagamaan di masyarakat yang majemuk.

Dan dalam rangka ini, secara berkesinambungan, majalah Madina akan meliput usaha-usaha Polri dan masyarakat sipil dalam melindungi kebebasan beragama di Indonesia.•

Radikal dulu, Teroris kemudian

Ihsan Ali-Fauzi

Sesudah masjid dan orang yang sedang salat Jumat di Cirebon menjadi sasaran bom bunuh diri, rangkaian kecaman sama-sama ditujukan kepada sang pelaku. Tak ada pihak yang saya ketahui memahami, bersimpati, apalagi mendukungnya. Semuanya mengutuk: dari Presiden Susilo Bambang Yudhoyono hingga pentolan yang oleh media massa sering disebut "Islam garis keras".

Senin (18 April 2011), Koran *Tempo* melaporkan bahwa Muhammad Syarif (MS), yang diduga keras merupakan pelaku bom bunuh diri itu, memiliki hubungan dengan jaringan Aceh dan peristiwa pengeboman sejenis di tempat-tempat lain. Ansyaad Mbai, Kepala Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), dikutip menyatakan: "Kelompok bisa berbeda, tapi pasti ada tokoh di belakang kelompok yang terkait dengan jaringan induk."

Sumber: *Koran Tempo*, Selasa, 19 April 2011.

Dari laporan media lain kita juga menyimak bahwa keluarga korban sudah pasti mengakui sang pelaku sebagai MS. Ayahnya, yang oleh MS pernah dituduh kafir, bersyukur bahwa MS bunuh diri, karena potensi kerusakan akibat perbuatannya di kemudian hari bisa lebih besar. Dalam kesaksiannya yang direkam televisi, sambil berlinang air mata, sang ayah meminta maaf kepada para korban dan menyatakan bahwa aksi MS membuat dia dan keluarganya sangat malu.

Di tempat lain, kita juga mendengar tokoh seperti Abu Bakar Ba'asyir mengecam pengeboman oleh MS karena korbannya orang-orang yang sedang salat. Katanya, MS "sakit jiwa". Front Pembela Islam (FPI) juga mengecam, menyatakan bahwa aksi itu "bukan jihad" dan meminta supaya aksi itu tak dikait-kaitkan dengan Islam.

Apa arti semuanya itu bagi pencegahan aksi-aksi kekerasan, apalagi terorisme, atas nama agama di masa depan? Bagi saya, pesannya jelas: jarak antara radikalisme dan terorisme itu tidak jauh-jauh amat. Jika kita serius memberantas terorisme, awasi sungguh-sungguh radikalisme dan sadarilah bahaya-bahayanya sedini mungkin.

Berbeda tapi Terkait

Radikalisme dan terorisme tentu saja berbeda. Dalam demokrasi, sejauh tak berujung pada aksi-aksi kekerasan, radikalisme adalah barang halal. Sedang aksi-aksi teroris, yang inheren di dalamnya unsur penggunaan kekerasan, dengan sendirinya jelas haram.

Tapi radikalisme terkait dengan terorisme dalam beberapa segi. Pertama, terlepas dari beragamnya sebab, motif, dan ideologi di balik aksi-aksi teroris, semua upaya mencapai tujuan dengan cara-cara kekerasan terhadap warga sipil, apalagi aparat keamanan, selalu mengandung unsur radikalisme.

Dalam kasus MS, boleh jadi dia gila, seperti dikatakan Ba'asyir. Tapi, bukankah diperlukan "kegilaan" tertentu untuk sampai pada kesimpulan bahwa yang dijadikan korbannya adalah masjid, atau polisi, atau jemaah yang sedang salat? Juga untuk pada kenyataannya melakukannya sendiri? Semua ini memerlukan pemikiran, sikap, dan perbuatan radikal, yang tak semua orang memilikinya.

Kedua, memang tak ada yang niscaya dalam transisi seseorang dari radikalisme ke terorisme. Dan, ya, tidak semua orang yang radikal berakhir sebagai teroris. Contoh-contoh yang kita kenal baik, bahkan studi yang serius, menunjukkan bahwa hanya sedikit orang yang radikal yang pada kenyataannya berakhir menjadi teroris.

Ini karena, untuk berhasil, dari potensial menuju aktual, aksi-aksi teroris juga bergantung pada faktor-faktor di luar diri sang teroris sendiri atau jaringannya, misalnya sejauh mana aparat keamanan atau masyarakat waspada atau tidak. Itu sebabnya, dalam literatur tentang terorisme, dikenal istilah "disengagement": fakta bahwa seseorang menghindar dari melakukan aksi-aksi teroris karena dia tidak "mampu", bukan tidak "mau", melakukannya. Di sini, isi pikiran sang teroris tetap sama, tapi hal itu tidak berujung pada perbuatan teroris.

Tapi semua ini tak menutup fakta yang sangat jelas bahwa semua teroris, per definisi, tak mungkin tumbuh kecuali dari orang-orang yang radikal. Banyak data yang memperlihatkan bahwa para teroris memulai "karier" individualnya, dalam melakukan aksi-aksi kekerasan ekstremis, dengan pertama-tama menjadi seseorang yang radikal dan militan. Alasan inilah yang selalu mendorong kita untuk melihat latar belakang sejarah kehidupan seseorang yang terlibat dalam aksi-aksi teroris.

Hal ini dapat dengan mudah kita temukan dalam diri MS. Selain ayahnya sendiri dikafirkan dan karenanya dia bersyukur bahwa MS segera mati, MS sendiri dikenal sebagai seseorang yang radikal dan militan dalam merealisasi apa yang ada dalam pikirannya. Media massa kita punya rekaman yang cukup lengkap tentang bagaimana dia bertindak begitu brutal dalam berbagai aksi untuk membela kepentingannya, misalnya dalam aksi-aksi anti-Ahmadiyah. Bukankah fakta ini begitu jelas untuk kita sangkal?

Akhirnya, alasan ketiga, baik radikalisme maupun terorisme terkait dengan masyarakat. Inilah dimensi sosial keduanya. Bedanya: sementara ada masyarakat-masyarakat yang radikal, tapi tidak ada masyarakat-masyarakat teroris. Sekalipun demikian, aksi-aksi teroris mudah sekali tumbuh di dalam masyarakat-masyarakat yang radikal, di mana aksi-aksi terorisme tidak hanya memperoleh simpati, tapi juga dukungan.

Bagaimana menjelaskan aksi MS di Cirebon dari segi ini? Saya tak punya jawaban pasti. Tapi data Lembaga Survei

Indonesia (LSI), yang dirilis Maret 2005, menyatakan bahwa 1 dari 10 muslim Indonesia mendukung aksi pengeboman yang dilakukan Amrozi dan kawan-kawannya di Bali dulu. Bagi peneliti LSI, itu mencerminkan dukungan kepada "radikalisme keagamaan ketika diterjemahkan ke dalam cara kekerasan demi agama".

Data lebih baru diperoleh dari survei Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LaKIP) terhadap 1.600-an siswa dan guru agama Islam di SMP dan SMA muslim di Jabodetabek, yang dilakukan dari Oktober 2010 hingga Januari 2011. Hasilnya, 41,8 hingga 63,8 persen responden menyatakan mendukung intoleransi dan kekerasan terhadap warga non-muslim.

Seriuslah

Bagi saya, angka-angka di atas adalah alarm agar kita bangun dan waspada. Jangan bilang bahwa itu adalah data lama. Atau bahwa survei itu hanya dilakukan di Jabodetabek. Data itu menunjukkan bahwa ada atmosfer radikalisme di sini, ada kasus-kasus di mana jalan seseorang dari radikal menjadi teroris dipuji, dan kita rupanya memiliki kantong-kantong masyarakat radikal yang mendukung aksi-aksi teroris.

Mari kita sungguh-sungguh menyikapi penyakit ini dengan berhenti berpikir bahwa situasinya normal belaka. Tidak diperlukan banyak MS untuk mengganggu kebersamaan kita di negeri ini. Dan jalan menuju lahirnya MS-MS lain rupanya tidak terlalu asing di sini.•

Tempat Ibadat dan Partikularisme Keagamaan

Rizal Panggabean

Konflik tempat ibadat, seperti pembangunannya, penggunaannya, atau penutupannya, adalah masalah yang sering mencuat dalam kehidupan beragama di Indonesia. Ada komunitas muslim di Sulawesi Utara yang kesulitan membangun masjid, kaum Buddhis di Jawa Timur yang tidak bisa sembahyang di vihara mereka, umat Hindu di Yogya yang kesulitan membangun pura walau sudah dapat izin, dan masyarakat Kristiani yang kesulitan membangun dan menggunakan gereja di beberapa kota di Jawa Barat.

Jadi, persoalan ini bukan milik satu komunitas agama, dan sama sekali tak menyangkut masalah teknis konstruksi bangunan tempat ibadat. Pembangunan dan penggunaan tempat ibadat adalah bagian dari konflik dan ketidakselarasan antara kelompok-kelompok masyarakat beda agama. Ini juga menjadi salah satu sumber persoalan keamanan dan

Sumber: *Madina*, 01 November 2008.

ketertiban. Seorang Kapolsek di Jawa Tengah mengaku pening mengurusi dua gereja yang terus diprotes dan diintimidasi sebagian komunitas Islam.

Beberapa catatan pendahuluan dapat dikemukakan di sini. Pertama, sebaran insiden konflik tempat ibadat tidaklah merata. Sebagai contoh, berdasarkan laporan media massa, insiden penutupan paksa tempat ibadat dan gereja lebih banyak di Jawa Barat daripada di Jawa Timur. Karenanya, perlu dikaji mengapa insiden lebih banyak terjadi di suatu tempat daripada di tempat lain.

Kedua, tidak semua umat beragama di suatu tempat berpartisipasi dalam tindakan menutup tempat ibadat atau menentang pembangunannya. Karenanya, perlu diperiksa mengapa, misalnya, unsur atau kelompok penganut agama tertentu bergabung dengan tindakan penutupan tempat ibadat sementara yang lainnya tidak.

Ketiga, aksi menentang pembangunan tempat ibadat atau menuntut penutupannya tidak timbul dengan serta-merta. Ada yang menggalang dan mengorganisasi aksi ter-sebut, dan aspek pengorganisasian ini perlu diperhatikan karena sangat besar perannya dalam merekrut peserta protes yang menimbulkan insiden penutupan tempat ibadat atau penolakan pembangunannya.

Akhirnya, di banyak tempat lain pembangunan tempat ibadat dapat berlangsung dengan lancar, dan tak semua tempat ibadat, termasuk yang tidak memiliki izin bangunan, ditentang atau ditutup. Ada banyak tempat ibadat yang tidak memiliki izin, misalnya karena kesulitan mendapatkan izin dan lamanya

izin keluar, terus beroperasi sebagai tempat ibadat. Karenanya, juga penting mengaji mengapa ada pembangunan tempat ibadat yang tidak bermasalah dan ada tempat ibadat yang tidak memiliki izin tetapi tetap diterima masyarakat setempat.

Sebagai bagian dari ketidakselarasan antarumat, konflik tempat ibadat perlu mendapat perhatian yang lebih serius dari masyarakat agama-agama dan pemerintah, khususnya Polri. Pemimpin dan organisasi keagamaan perlu mengaji sumber-sumber ketidakselarasan yang berada di dalam tubuh setiap agama, yang mengganggu hubungan antarumat beragama. Yang juga perlu diperhatikan adalah kelemahan dan kekurangan dalam sistem tatakelola kebebasan beragama dan antidiskriminasi dalam sistem kenegaraan Indonesia.

Di dalam tubuh setiap agama, usaha-usaha menafsirkan dan menafsirkan ulang batas-batas keagamaan perlu dilakukan. Sebab, konflik dan ketidakselarasan antara penganut agama yang satu dengan penganut agama lain sangat tergantung dengan bagaimana batas-batas keagamaan dirumuskan dan diajarkan. Kita menyadari bahwa ajaran, ritual, dan upacara agama menciptakan batas dan jarak antara suatu agama dan agama lain sehingga “kita” dan “mereka” menjadi jelas. Lebih jauh, ajaran tersebut diajarkan kepada anak-anak dan dewasa melalui aneka sarana pendidikan. Hasilnya, cara berpikir umat beragama mengenai kelompok mereka sendiri dan kelompok dari agama lain dibentuk melalui proses tersebut.

Salah satu aspek dalam cara berpikir tersebut adalah partikularisme keagamaan. Partikularisme keagamaan adalah sikap dan prilaku yang tidak toleran, yang didasarkan atas

prasangka buruk, terhadap kelompok yang berasal dari agama atau sekte lain. Dengan kata lain, partikularisme keagamaan adalah salah satu bentuk pandangan-dunia keagamaan yang mengatakan bahwa agamaku adalah yang paling benar dan sah, sedangkan agama lain salah, tidak diterima Tuhan, dan penganutnya akan dibakar di api neraka selamanya.

Apabila partikularisme ini dikombinasikan dengan militansi dan radikalisme, maka ketidakselarasan tersebut dapat dengan mudah berubah menjadi konflik terbuka, misalnya dengan menutup tempat ibadat dari kelompok agama lain yang tidak disukai dan tidak ditolerir—termasuk dengan menggunakan alasan belum memiliki izin dan lain-lain.

Pada mulanya, ajaran agama mengenai partikularisme dan batas-batas keagamaan dimaksudkan sebagai bagian dari proses pendidikan keagamaan di dalam tubuh masing-masing agama. Akan tetapi, efeknya akan tampak pada hubungan antarumat beragama. Dengan kata lain, pendidikan di bidang ajaran dan doktrin keagamaan yang eksklusif, yang merupakan hak setiap kelompok umat beragama, akan membatasi kapasitas mereka untuk menoleransi dan menghormati umat agama lain. Eksklusivisme keagamaan akan menghalangi dan membatasi kemungkinan bagi inklusivisme keagamaan.

Kita sering mendengar juga bahwa salah satu cara mengatasi masalah ini adalah dengan mengajarkan hak asasi manusia dan kebebasan beragama kepada umat beragama. Ini dapat dicoba. Peraturan bersama menteri agama dan menteri dalam negeri sendiri diawali dengan beberapa pertimbangan yang menyangkut hak asasi manusia. Termasuk di sini bahwa

hak beragama adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun. Juga ada prinsip bahwa setiap orang bebas memilih agama dan beribadah menurut agamanya.

Akan tetapi, pendidikan hak asasi manusia tak banyak dampaknya apabila agama mereka mengajarkan partikularisme dan batas yang jelas dan tegas antara "kita" dan "mereka" dan batas ini ditopang dan dibenarkan dengan doktrin keagamaan. Dengan partikularisme yang tajam, komunitas penganut agama tertentu akan kesulitan menerima kehadiran komunitas penganut agama lain yang dinilai sebagai berdosa, musuh Tuhan, dan penghuni neraka jahanam.

Lebih-lebih jika kehadiran tersebut melibatkan bangunan rumah ibadat. Ini dapat dipandang sebagai serangan dari orang-orang yang dinilai berdosa, musuh Tuhan, dan penghuni neraka. Persepsi terhadap "serangan" ini tampak, misalnya, pada kasus Dayeuhkolot yang terjadi pada 22 Agustus 2005. Kelompok yang menentang pembangunan gereja menyebut diri mereka dengan nama seperti Aliansi Gerakan anti Pemurtadan (AGAP) dan Barisan Anti Pemurtadan (BAP). Istilah serupa tampak juga dalam beberapa kasus lain.

Lebih lanjut, partikularisme keagamaan dapat menyebabkan sekte tertentu tidak mau beribadah di gereja atau masjid sekte lain. Penganut gereja yang satu tidak mau menggunakan gereja yang lain, dan kelompok Ahmadi tidak sudi salat di masjid non-Ahmadi dan sebaliknya, Muslim non-Ahmadi tidak mau sembahyang di tempat ibadat kelompok Ahmadi.

Pada akhirnya, partikularisme sekte-sekte keagamaan ini melatari proliferasi tempat ibadat. Salah satu perkiraan menunjukkan bahwa dari tahun 1977 sampai 2004, jumlah tempat ibadat Muslim meningkat 64% dari 392,044 ke 634,834, tempat ibadat Gereja Protestan meningkat 131% dari 18,977 ke 43,909, dan Gereja Katolik meningkat 152% dari 4,934 ke 12,473.

Akan tetapi, proliferasi ini akan membawa kita ke pokok masalah yang dikemukakan di awal tulisan: bahwa membangun tempat ibadat tidak selalu mudah, dan seringkali menjadi bagian dari konflik dan ketidakselarasan antarumat beragama. Kesimpulannya jelas: sudah saatnya tokoh dan pemimpin agama menghadapi masalah mereka bersama. Masalah itu adalah bagaimana menumbuhkan solidaritas terhadap penganut agama lain dan dengan demikian menambah bobot bagi nasionalisme Indonesia.•

Warna-warni'Islamisme'

Ihsan Ali-Fauzi

Belakangan ini kata "Islamisme" makin sering digunakan. Selain di buku atau jurnal ilmiah, juga di penerbitan populer seperti koran. Kata ini merujuk kepada fenomena di mana Islam dipandang sebagai ideologi, bukan hanya sebagai agama. Selain untuk merujuk kepada ekspresi sosial-politik Islam, kata itu digunakan untuk menunjukkan penerapan prinsip-prinsip Islam, misalnya dalam bidang ekonomi dan sains.

"Islamisme" bahkan makin menggeser "fundamentalisme". Ini positif. Pertama, "fundamentalisme" berasal dari kasus konkret penolakan kaum Kristen Evangelis di Amerika Serikat, pada awal abad ke-20, terhadap dimasukkannya teori sains mutakhir, seperti Teori Darwin, ke dalam kurikulum sekolah. Dari segi ini, penerapan "fundamentalisme" untuk Islam jelas tidak cocok.

Sumber: *Koran Tempo*, Kamis, 25 Februari 2010.

Selain itu, "fundamentalisme" sering jadi keranjang sampah untuk menyebut semua paham atau gerakan Islam yang di-anggap menentang modernitas, yang pemaknaannya sudah lama didominasi Barat. Maka, misalnya, jika sistem politik yang dominan di satu negara adalah demokrasi, siapa yang menentangnya berarti "fundamentalis". Karena sebab-sebab di atas, "Islamisme" mengandung makna lebih asli. Kata itu juga lebih bernuansa dalam menggambarkan keragaman umat Islam.

Sayangnya, belakangan "Islamisme" pun sudah jadi keranjang sampah. "Islamis" diidentikkan dengan ekstremis, kalau bukan teroris, yang bersedia melakukan kekerasan atas nama Islam.

Dus, makna "Islamisme" perlu direhabilitasi. Variasi internalnya harus ditegaskan kembali. Dengan begitu, kita dimungkinkan untuk menisbatkan sesuatu secara lebih adil kepada seorang atau sekelompok muslim. Sebab, menyebut semua "Islamis" adalah ekstremis atau teroris jelas salah kaprah, hanya akan memperumit masalah, bahkan berbahaya.

'Islamisme' Awal

Cara mudah pertama mencirikan "Islamis" adalah dengan menunjuk siapa yang bukan mereka. Di Indonesia, kita mengenal istilah "muslim KTP" atau "muslim abangan", yang dipopulerkan oleh antropolog Clifford Geertz. Mereka jelas bukan Islamis. Mereka muslim nominal. Tapi, Muslim non-Islamis lebih luas dari itu. Saya punya banyak kawan yang

dengan bangga menyebut diri “muslim sekuler”. Sebagian dari mereka salat lima waktu atau kurang dari lima, bahkan pergi haji, sebagian lainnya tidak. Tapi, mereka sepakat dalam satu hal: Islam tidak boleh jadi ideologi yang didesakkan ke ruang publik.

Nah, semua muslim di luar kelompok-kelompok di atas adalah “Islamis”. Tapi dalam kelompok ini pun terdapat variasi. Dari genealoginya, variasi ini mulai tampak ketika dunia Islam diharuskan memberi tanggapan terhadap makin terasanya dominasi Barat atas dunia Islam, yang secara fisik disimbolkan dengan masuknya Napoleon ke Mesir pada akhir abad ke-18.

Tanggapan dominan pertama muncul dalam bentuk Wahhabisme. Paham ini belakangan menjadi paham resmi Arab Saudi, yang kemudian, berkat dana minyak, disebarkan ke seluruh dunia. Para pendukungnya menekankan pentingnya tauhid, yang salah satu eksesnya adalah pemurnian Islam dari apa yang mereka sebut syirik. Karena fanatisme tinggi para pendukungnya, pada titik tertentu mereka menerapkan takfir (pengkafiran) atas kaum muslim lain.

Mereka juga menyebut diri Salafi. Alasannya, mereka berseru untuk kembali ke Islam yang awal (*al-salaf al-shalih*). Tradisi Islam yang tumbuh setelah masa awal ini harus ditolak. Juga pengaruh apa pun yang datang dari luar Islam. Inilah sebab anti-intelektualisme mereka: filsafat diharamkan karena berasal dari Yunani, tasawuf dari Persia, dan seterusnya.

Tetapi para pembaru abad ke-19, seperti Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh, juga mengklaim diri Salafi.

Namun, berbeda dari kaum Wahhabi, mereka tidak menolak tradisi Islam atau apa pun yang bersumber dari luar Islam. Mereka hanya berseru agar kita bersikap kritis terhadap semuanya.

Memasuki abad ke-20, krisis yang melanda dunia Islam makin parah dengan makin intensifnya kolonialisme dan dibubarkannya kekhalifahan Utsmani pada 1924. Semua ini memengaruhi pemikiran dan gerakan kaum Islamis. Perang-perang melawan kolonialisme makin sering menggunakan jargon jihad, misalnya, sekalipun hal itu dilakukan untuk tujuan nasionalis.

Islam dan Kekerasan

Dalam konteks inilah Hasan al-Banna membentuk Ikhwan al-Muslimin (IM) di Mesir pada 1929. IM menekankan kesalehan pribadi dan pentingnya persaudaraan. Masa krusial IM berlangsung pada pertengahan abad ke-20, ketika represi pemerintahan Mesir terhadap mereka mengharuskan IM terpecah dua. Sayap radikalnya, dipelopori Sayyid Quthb, menyatakan perang terhadap rezim sekuler Mesir, yang mereka sebut jahiliyah. Sayap lawannya lebih berseru ke arah perubahan gradual, tidak dengan cara merebut kekuasaan secara kekerasan. Hingga kini, IM menjadi prototipe organisasi Islamis paling banyak dicontoh di dunia, dengan kedua sayapnya.

Dua hal penting harus dicatat di sini sehubungan dengan meningkatnya kekerasan kalangan "Islamis". Pertama, ketika

direpresi pemerintah Mesir, sejumlah aktivis garis keras IM hijrah ke Arab Saudi. Karena lebih terampil dan terdidik dibanding kaum muslim di Arab Saudi, mereka menjadi otak di balik pembentukan banyak perguruan tinggi di Arab Saudi, tempat orang semacam Usamah bin Ladin belakangan menuntut ilmu. Dalam ruang-ruang inilah terjadi penjumbuhan antara paham IM yang radikal dan Wahhabisme. Inilah cikal-bakal gerakan "Salafis-Jihadis", sayap gerakan Salafis kontemporer yang membolehkan penggunaan cara-cara kekerasan bahkan terhadap muslim yang dianggap bersekutu dengan musuh.

Kedua, terjalin hubungan saling menguntungkan di antara para aktivis di atas dengan pemerintah Arab Saudi. Sekalipun gerah dengan hedonisme kerajaan, para aktivis di atas diuntungkan karena mereka dilindungi dan diberi dana untuk menyebarkan paham ke seluruh dunia. Pada akhir 1970-an dan awal 1980-an, hubungan ini memperoleh momentum baru dengan terjadinya Revolusi Iran (1979) dan invasi Uni Soviet ke Afganistan (1981). "Energi jihad" pun disalurkan dalam kerangka ini: (1) dengan melipatgandakan bantuan Saudi untuk membendung Revolusi Iran ke dunia Islam; dan (2) dengan mengirim para mujahidin ke Afganistan.

Yang amat krusial adalah butir kedua di atas. Perang Afganistan menjadi momen di mana kalangan Salafis-Jihadis dari seluruh dunia berkumpul, dilatih menembakkan senjata dan merakit bom oleh intelijen Pakistan dan AS, serta di-danai Saudi, yang bersekutu untuk memenangi Perang Dingin. Semangat jihad mereka pun meningkat ketika mereka merasa

bahwa mundurnya tentara Soviet disebabkan oleh hebatnya perlawanan mereka. Mereka adalah Frankenstein yang diciptakan tapi lalu memakan korban tuannya sendiri di AS, Arab Saudi, dan Pakistan. Konteks inilah yang harus dipahami ketika kita membaca tindakan Al-Qaidah atau bekas pejuang Afganistan belakangan ini, yang sebagiannya menyebarkan teror atas nama Islam.

Indonesia

Beragam variasi Islamis di atas dapat ditemukan di Indonesia, dengan corak lokal tertentu. Wahhabisme amat terasa pengaruhnya pada gerakan Padri di Padang. Belakangan, dengan mengusung nama gerakan Salafi, ekspresi Salafisme-Wahhabisme juga kita temukan pada kelompok-kelompok tertentu yang merasa wajib memelihara jenggot dan yang sejenisnya.

Gerakan tajdid jelas pengaruhnya pada Muhammadiyah, sekalipun sisi puritanismenya mengingatkan kita pada Wahhabisme. Model Salafisme Afghani dan Abduh jelas tampak, misalnya, pada pemikiran pembaruan Nurcholish Madjid, yang menempatkan tradisi Islam pada posisi amat penting dan apresiatif terhadap peradaban Barat. Melupakan sayap Salafisme ini adalah kerugian besar. Itu hanya menandakan ketundukan kepada keinginan kaum Wahhabi, yang mengklaim bahwa merekalah satu-satunya wakil Salafisme dalam Islam kontemporer.

Sayap MI yang tidak radikal jelas memengaruhi gerakan tarbiyah, yang pada era 1990-an berkembang menjadi Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dan, di era reformasi, menjadi tulang punggung Partai Keadilan (PK) dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Keputusan untuk membentuk partai politik menandakan bahwa para aktivis gerakan ini ingin memengaruhi kebijakan politik dengan cara-cara damai dan demokratis.

Mereka yang tergolong Salafi-Jihadis, kita tahu, juga ada. Sebagiannya, umumnya dalam jajaran kepemimpinan, adalah "alumnus" Perang Afganistan. Mereka kadang berbeda pendapat dalam soal apakah kaum muslim bisa dijadikan korban teror mereka. Dibanding kalangan Islamis lainnya, jumlah kelompok terakhir di atas sangat kecil. Sayang, tak diperlukan banyak orang untuk melakukan aksi dengan korban yang besar seperti yang mereka lakukan. Sayang juga, merekalah yang disukai *headline* koran di mana-mana.•

Terorisme dan Kekerasan terhadap Warga Sipil

Rizal Panggabean

Tindakan dan aksi teror sudah menjadi masalah keamanan di Indonesia dan insiden maupun korbannya cenderung meningkat dalam sepuluh tahun terakhir ini. Ada banyak aspek atau topik yang dapat dibahas dalam mengkaji terorisme (Crenshaw 1980; Cunningham, Jr. 2003). Dalam tulisan singkat ini, akan dibahas beberapa pertanyaan kunci yang memudahkan kita memahami terorisme. Pertanyaan-pertanyaan tersebut berangkat dari uraian Jeff Goddwin dan beberapa peneliti kekerasan kolektif dan terorisme. Dalam memahami terorisme kita perlu membahas empat pertanyaan berikut:

1. Mengapa sebagian orang memiliki keresahan dan kegelisahan (*grievances*)?

Naskah ini belum pernah diterbitkan.

2. Bagaimana mereka mengorganisasikan diri?
3. Mengapa mereka menggunakan kekerasan?
4. Mengapa mereka menggunakan kekerasan terhadap warga sipil dan nonkombatan?

Keresahan atau *Grievances*

Di balik aksi teror ada keresahan yang dirasakan kelompok tertentu pelaku teror tersebut. Sebagai contoh, kelompok masyarakat minoritas etnis dan agama merasa bahwa mereka mengalami diskriminasi atau perlakuan tidak adil. Dalam hal ini, keresahan tersebut memunculkan gerakan sosial yang bertujuan menangani dan mengatasi keresahan tersebut. Mereka ingin meraih kesetaraan, mendapatkan otonomi, atau bahkan memisahkan diri dari negara. Yang perlu diingat adalah, sebagian dari orang yang berpartisipasi dalam gerakan tersebut menggunakan terorisme sebagai taktik dalam perjuangan gerakan.

Definisi Terorisme:

- “the use of violent action in order to achieve politial aims or to force a government to act” (Oxford Advanced Learner’s Dictionary, 7th Edition 2005, 1585)

- "Terrorism occurs both in the context of violent resistance to the state as well as in the service of state interests. If we focus on terrorism directed against governments for purposes of political change, we are considering the premeditated use of threat of symbolic, low-level violence by conspirational organizations." (Crenshaw 1981, 379)
- Terrorism is the strategic use of violence and threats of violence by an oppositional political group against civilians of noncombatants, and is usually intended to influence several audiences (Goodwin 2006, 2028).
- "revolutionary terrorism may be defined as the strategic use of violence and threats of violence by a revolutionary movements against civilians or non-combatants, and is usually intended to influence several audiences" (Goodin 2006, 2028).
- "Terrorism is defined as the illegitimate use or threat of violence to further political objectives. It is illegitimate in that it targets civilians and/or non-combatants and it is perpetrated by clandestine agents of state and nonstate actors in contravention of the laws of war and criminal statutes. It is symbolic and premeditated violence whose purpose is to communicate a message to a

> wider population than the immediate victims of violence. It is designed to affect this audience by creating psychological states of fear in order to influence decision-makers to change policies, practices or systems that are related to the perpetrators' political objectives. These objectives can be either systemic or sub-systemic and may be motivated by complex social forces including, but not limited to, ideology, ethno-nationalism or religious extremism." (Cunningham 2002, 23)

Gerakan separatis dan nasionalis Basques di Spanyol, Quebecois di Kanada, dan Irlandia Utara di Inggris, adalah beberapa contoh masyarakat yang mengalami keresahan dan ingin mengatasinya. Contoh lainnya adalah kelompok fundamentalis dan radikal keagamaan, yang memiliki keresahan yang terkait dengan kondisi sosial, perebutan kekuasaan, dan kemajemukan agama dan gaya hidup.

Ada satu catatan penting yang harus disebutkan di sini: Tak semua kelompok yang resah, apa pun yang melatari keresahan tersebut, menggunakan tindakan teror. Di suatu negara, termasuk di Indonesia, bisa jadi ada banyak kelompok politik dan keagamaan yang memiliki keresahan. Akan tetapi, mereka tidak menggunakan aksi teror sebagai taktik. Jadi, walaupun di balik aksi teror ada keresahan, keresahan tidak selalu mengarah kepada aksi teror.

Selain itu, terorisme tidak selalu mencerminkan deprivasi dan ketimpangan sosial ekonomi yang nyata dan obyektif. Terorisme di Jerman Barat dahulu, di Jepang, dan Itali dilakukan oleh orang yang memiliki privelese, bukan orang yang tertindas. Bisa jadi, perasaan diskriminasi dan diperlakukan tidak adil tersebut adalah persepsi (Crenshaw 1981, 383).

Organisasi

Keresahan akan tetap menjadi keresahan apabila tidak digalang dan diorganisasi dalam rangka melancarkan aksi kolektif, termasuk aksi teror. Pengorganisasian terorisme, penggunaan jaringan dalam merekrut orang, mempertahankan komitmen mereka di dalam kelompok teroris, dan bagaimana mereka melaksanakan aksi teror adalah hal-hal penting dilihat dari sudut organisasi teroris.

Kaldor menyebutkan bahwa terorisme global yang baru berbeda dari terorisme lama dalam organisasi, penggunaan media (televisi, internet, video kaset, internet, dll.), dan metode pendanaan—misalnya lewat organisasi-organisasi filantropi dan LSM keagamaan. Organisasinya bergeser dari vertikal ke horisontal dalam bentuk struktur jaringan (Kaldor 2003).

Di sini ada catatan penting yang perlu diingat: Sebenarnya organisasi gerakan teroris dan metode rekrutmen yang mereka gunakan tidaklah khas dan spesifik. Gerakan sosial dan aksi kolektif lain, termasuk yang menetang terorisme dan kekerasan, juga menjalankan mekanisme organisasi dan proses

rekrutmen yang mirip. Kelompok gerilyawan, sekte agama, kelompok politik, dan organisasi sosial juga menggunakan metode organisasi dan jaringan yang serupa (Goodwin 2004, 260).

Karenanya, uraian mengenai organisasi terorisme dan jaringan mereka tidak dapat menjelaskan mengapa mereka menggunakan terorisme sebagai strategi dan bukan strategi lainnya. Jika demikian halnya, mengapa kelompok teroris melakukan kekerasan dalam bentuk aksi teror?

Penggunaan Kekerasan

Mengapa kelompok yang memiliki keresahan politik, ekonomi, dan keagamaan menggunakan atau memilih aksi teror sebagai strategi perjuangan mereka?

Aksi teror bukan satu-satunya strategi yang digunakan kelompok-kelompok revolusioner dan pemberontak atau yang resah. Taktik lain adalah perang gerilya. Selain itu, penggunaan aksi teror juga berbeda dilihat dari sudut jenis-jenis aksi teror yang digunakan. Ada kelompok teroris yang menggunakan aksi teror terbatas (misalnya pembunuhan terhadap pejabat, tentara, dan polisi), tetapi ada pula aksi teror yang sasarannya warga masyarakat umum.

Dengan demikian, dalam memahami terorisme kita juga perlu menyelidiki mengapa aksi teror terhadap sasaran terbatas, dan mengapa aksi tersebut ditujukan kepada sasaran umum dan tak pandang bulu—di masjid, di restoran, di hotel, dan lain-lain.

Sasaran Sipil

Pertanyaan terakhir, dan menurut Goodwin pertanyaan yang paling penting, adalah mengapa yang menjadi target aksi teror adalah sipil dan nonkombatan secara tidak pandang bulu. Warga sipil dari suku, agama, kelas sosial, atau kebangsaan tertentu menjadi sasaran aksi teror.

Terorisme yang tak pandang bulu berbeda dari aksi teror yang selektif. Dalam aksi teror yang selektif, yang menjadi sasaran aksi teror adalah bisa jadi nonkombatan, tetapi menjadi sasaran karena status dan kedudukan mereka, seperti politisi, pejabat negara, pemimpin dan aktivis kelompok oposisi dan lawan, kolaborator, dan kriminal.

Yang perlu dikaji di sini adalah pertimbangan strategis apa yang berada di balik pemilihan warga sipil sebagai sasaran aksi teror? Bagaimana warga sipil (sering diberi kata sifat oleh media sebagai "yang tidak berdosa") tertentu dicitrakan dan dipersepsikan sebagai musuh yang layak diserang? Apa yang menurut kelompok teroris dapat mereka capai dengan melakukan tindakan "membabi buta" tersebut?

Terorisme dipahami sebagai bentuk kekerasan politik yang digunakan secara strategis terhadap warga sipil. Logikanya, menurut Englehart dan Kurzman, karena ada jarak sosial yang dirasakan teroris dari target potensial mereka, ketundukan/*complicity* warga sipil yang menjadi sasaran terhadap pemerintah dan kebijakannya, dan persepsi kelompok teroris tentang masyarakat yang menjadi sasaran mereka tidak mungkin diyakinkan supaya memihak tujuan revolusioner mereka. Dengan kata lain, pilihan taktik teroris tergantung kepada

bagaimana teroris memersepsikan musuh mereka dan persepsi itu tidak bisa dirumuskan secara abstrak atau digeneralisasikan melainkan harus dikaji kasus demi kasus (Englehart & Kurzman 2006, 1962).

Yang membuat masalah jadi lebih sensitif lagi adalah ketika pembenaran terhadap aksi teror membabi buta tersebut dilakukan dengan menggunakan argumen dan idiom keagamaan. Polisi dan masyarakat perlu bekerja sama secara serius dan konsisten karena tantangan yang dihadapi cukup berat. Mereka tidak hanya perlu memahami ada keresahan apa di balik aksi teror, bagaimana teroris mengorganisasi diri mereka, dan mengapa mereka menggunakan kekerasan.

Polisi dan masyarakat perlu juga mengaji sebab dan alasan menggunakan aksi teror terhadap warga dan sasaran sipil, lebih-lebih apabila sebab dan alasan tersebut bersumber dari, atau memanfaatkan ajaran, doktrin, dan dalil agama.•

Bahan Bacaan

Crenshaw, Martha 1981. "The Causes of Terrorism" *Comparative Politics* Vol. 13, No 4, July, pp. 379-399.

Cunningham, Jr. William G. 2003 "Terrorism Definitions and Typologies" *Terrorism: Concepts, Causes, and Conflict Resolution.* Fort Belvoir: Advanced Systems and Concepts Office, Defense Threat Reduction Agency & Working Group on War, Violence and Terrorism Institute for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University.

Englehart, Neil and Charles Kurzman 2006 "Welcome to World Peace",56 *Social Forces* Vol. 84, No. 4, June, 1957-1967.

Goodwin, Jeff 2004. "What Must We Explain to Explain Terrorism?" *Social Movement Studies,* Vol. 3, No. 2, October, p. 259-262.

Goodwin, Jeff 2006. “A Theory of Categorical Terrorism” *Social Forces* Vol. 84, No. 4, June, 2028-2046.

Kaldor, Mary 2003. “Terrorism as Regressive Globalisation.” tersedia di openDemocracy (http://www.opendemocracy. net).

Scholte, Jan Aart 2000. *Globalization. A critical introduction*. New York: Palgrave.

Pelajaran Toleransi dari Amerika Serikat

Ihsan Ali-Fauzi

Al-Qazwini mengambil hikmah dari penindasan Saddam.
Ia membangun toleransi di AS.

Pada 1999, Imam Sayid Hassan al-Qazwini dan para pemimpin agama lain bertemu Presiden Bill Clinton di Gedung Putih. Clinton cerita tentang kuliah-kuliah yang diambil anaknya, Chelsea. Katanya, dari Chelsea-lah ia tahu bahwa ada begitu banyak persamaan antara Islam, Kristen dan Yahudi.

Cerita ini meyakinkan al-Qazwini bahwa rakyat Amerika Serikat (AS) perlu lebih banyak tahu tentang Islam. Imam masjid terbesar di AS, Islamic Center of America, yang terletak di Dearbon, Michigan, itu lalu memutuskan untuk menulis buku.

Akhir tahun lalu, buku itu, American Crescent, dirilis penerbit Random House. Menurut penerbitnya, buku itu "pada saat yang sama adalah cerita pribadi yang mengesankan

---

Sumber: *Madina* No. 3, Tahun 1, Maret 2008.

dan gugahan sepenuh-hati kepada integrasi ajaran-ajaran Islam dan tradisi toleransi Amerika."

Imam al-Qazwini sudah lama merupakan figur Islam menonjol di AS. Ia secara reguler bertemu dengan para presiden dan politisi, uskup dan pendeta dari banyak gereja Kristen, rabi dan para pemimpin agama lainnya—bahkan Paus. Sejak 11 September 2001, ia sudah memberi ceramah lebih dari 250 kali di berbagai universitas, gereja, dan tempat-tempat lain. Antara lain untuk menjelaskan bahwa serangan-serangan teroris bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam.

Dalam bukunya, Imam al-Qazwini memanfaatkan kisah hidupnya untuk menjelaskan mengapa Islam itu pada akhirnya baik bagi AS. Juga sebaliknya, bahwa AS, pada tingkat tertentu, baik bagi Islam dan kaum Muslim.

Keluarga Ulama

Al-Qazwini adalah keturunan tujuh generasi para sarjana dan ulama Muslim Syi'ah di Irak. Ia lahir di Karbala, Irak, pada 1964. Dengan naiknya rezim Baath di bawah pimpinan Saddam Hussein pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, keluarga al-Qazwini, juga para ulama lainnya, melipatgandakan upaya dakwah mereka untu k menandingi infiltrasi Saddam.

Ayah al-Qazwini, Ayatullah Sayyid Murtadha al-Qazwini, adalah salah seorang ulama paling terkemuka di Irak. Ia turut mendirikan dan menjalankan sejumlah sekolah dan lembaga di Irak, dan mengepalai sekolah Imam al-Shadiq di Karbala.

Belakangan, Saddam merasa bahwa keluarga al-Qazwini merupakan ancaman serius terhadap rezimnya. Saddam lalu menekan mereka untuk menghentikan kegiatan dakwah mereka dan mendukung rezimnya.

Pada 1980, kakek al-Qazwini, Ayatullah Sayyid Muhammad Sadiq al-Qazwini, ditahan dan dipenjara Saddam. Amnesty Internasional, organisasi HAM dunia, menyebut tahanan itu sebagai "tahanan politik berusia paling tua di dunia" saat itu.

Akibatnya, keluarga al-Qazwini hengkang dari Irak dan mengasingkan diri di Kuwait. Dan sejak itu, keluarga al-Qazwini tidak mendengar apa-apa tentang si kakek. Beberapa minggu setelah rezim Saddam jatuh akibat invasi AS ke Irak, baru ditemukan dokumen yang menyebutkan bahwa si kakek wafat dalam tahanan rezim Saddam.

Imam al-Qazwini sempat belajar di Qom, salah satu pusat belajar di Iran, selama 12 tahun. Pada 1992, ia hijrah ke AS dan mengembangkan Islam di negara Paman Sam itu.

Karena sejarah hidupnya yang pahit, al-Qazwini sering mengingatkan jamaahnya: "Ingat, kita lebih bebas untuk mempraktikkan agama kita di sini dibandingkan dengan di sebagian besar negara lain di dunia, termasuk di negara-negara dari mana kita berasal."

Pada hari-hari pertamanya di AS, ketika para petugas penerbangan memperlakukannya dengan baik, kata al-Qazwini, yang diingatnya adalah pernyataan Ali bin Abi Thalib, "Negaramu tidak lebih memilikimu dibanding negara-negara lain mana pun. Negara yang paling baik adalah negara yang memperlakukanmu dengan baik."

Pada 1993, ia diundang Islamic Center of America, di Detroit, untuk memberikan ceramah. Karena para jamaah tertarik, ia kemudian diminta untuk menjadi imam tetap di masjid itu, posisi yang dipegangnya hingga sekarang.

Sadar akan pentingnya peran pemuda di masa depan, al-Qazwini membentuk Young Muslim Association (YMA) pada 1998. Organisasi ini, berafiliasi dengan Islamic Center of America, dibentuk untuk mendidik anak-anak muda Muslim AS dan memberi forum untuk mereka berkiprah bersama. YMA antara lain menyelenggarakan kegiatan Ramadhan bersama dan berkemah bersama di musim panas.

Islam Amerika

Al-Qazwini percaya bahwa ia sudah diperlakukan dengan baik di AS, sebagaimana umumnya kaum Muslim. Sekalipun di AS banyak muncul publikasi negatif mengenai Islam dan kaum Muslim.

Tentang bukunya, ia menyatakan: "Gagasan di balik penerbitan buku ini adalah menjadikan Islam sesuatu yang bisa diakses dengan mudah oleh rata-rata orang Amerika." "Saya pikir lebih baik saya manfaatkan kisah hidup pribadi saya untuk melibatkan para pembaca dengan tema yang saya sampaikan. Jika Anda menulis sebuah buku yang kering, yang abstrak, Anda mungkin tidak akan bisa menarik perhatian cukup banyak orang," tambahnya.

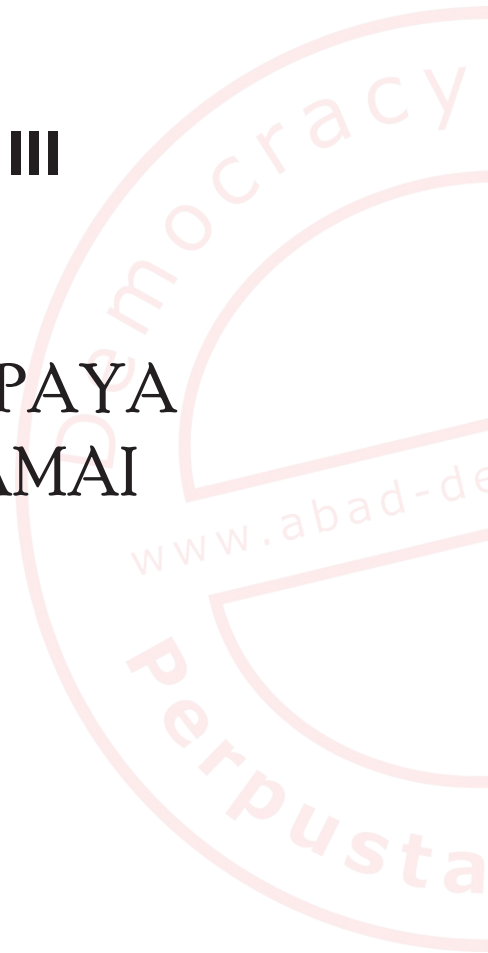
Ketika mendiskusikan buku ini di masjid yang dikelola Qazwini di Dearbon, para pemimpin agama lain menyatakan

bahwa buku itu adalah pukulan telak terhadap kelompok ekstremis. Buku itu juga dipandang sebagai penjelasan yang penting tentang bagaimana Islam dan patriotisme Amerika dapat berjalan seiring.

"Imam al-Qazwini secara pribadi mengalami apa yang kaum ekstremis bisa lakukan untuk mencederai orang dan ideologi apa yang dapat membuat orang menderita," kata Pendeta William Gepford dari Gereja Presbyterian Littlefield di Dearborn, Michigan. "Kesan saya, Imam al-Qazwini bersikap sangat terbuka mengenai kehidupannya di AS dan sangat ringan tangan dalam menopang jamaahnya tinggal di AS sebagai Muslim, sambil menerima dan menghormati hak-hak semua orang," tambahnya.

Imam al-Qazwini menjadi Muslim pertama yang memimpin doa sebelum sidang Kongres AS yang ke-108 dilangsungkan. Tantangnya, John D. Dingell, seorang anggota Kongres, menyatakan: "Imam al-Qazwini sudah menjadi satu suara penting kaum Muslim di AS. Ia sudah bicara lantang tentang perlunya rekonsiliasi, toleransi, dan pengakuan akan kesamaan kemanusiaan kita. Ia sudah bahu-membahu dengan para pemimpin komunitas Kristen dan Yahudi untuk ikut menjembatani berbagai perbedaan di antara kita dan untuk menghindari banyak praduga.•

Bagian III

UPAYA-UPAYA BINA-DAMAI

Dari Riset Perang ke Riset Bina-Damai

Ihsan Ali-Fauzi dan Rizal Panggabean

Tak mudah membayangkan Islam yang berperan aktif dalam proses bina-damai atau peace building. Perang internasional dan perang saudara yang melibatkan negeri-negeri Muslim, aksi-aksi teror yang mengatasnamakan Islam, dan doktrin-doktrin tertentu dalam ajaran Islam seperti jihad, al-wala' wal bara', dan takfir, cenderung menampilkan citra Islam yang kasar, ganas dan tak dapat hidup berdampingan dan saling menghormati dengan pihak lain. Kata sejumlah pengamat, perang saudara dan kekerasan kolektif menjadi lebih sulit ditangani kalau ada faktor Islamnya (Toft 2007).

Tapi pandangan yang menyamakan Islam—juga agama pada umumnya—sebagai sumber kekerasan sudah tentu bersifat simplistik. Alasannya sederhana dan gamblang: banyak Muslim, yang juga percaya pada ajaran-ajaran yang sudah disebutkan

---

Sumber: Pengantar untuk buku edisi Bahasa Indonesia Mohamed Abu Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam*, Jakarta: Paramadina, 2010.

tadi, tidak melakukan aksi-aksi kekerasan seperti disebutkan di atas, bahkan menentangnya dengan gigih. Dengan kata lain, ajaran yang sama bisa ditafsirkan dan dipraktikkan secara berbeda dan bahkan bertentangan oleh penganut agama yang sama.

Di lain pihak, tokoh masyarakat dan sarjana Muslim seringkali mengatakan Islam adalah agama yang mengajarkan perdamaian. Dalam suatu pertemuan yang diikuti tokoh-tokoh agama dan polisi di Poso pada Desember 2009 yang sempat kami fasilitasi, beberapa peserta dari Muslim secara tegas mengatakan bahwa konflik Poso bukanlah konflik agama. Selain itu, mereka juga menegaskan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan perdamaian, bukan kekerasan. Konflik dan kekerasan antarkomunal di Poso terjadi karena faktor-faktor non-agama seperti ekonomi, sosial, dan politik.

Pandangan alternatif ini, yang melihat Islam sebagai agama damai, juga cenderung menyederhanakan persoalan yang menyangkut peran agama dalam kehidupan sosial umatnya. Kesepakatan Malino, yang berperan dalam menghentikan kekerasan komunal di Poso, dengan terang-terangan membagi pihak yang bertikai dan yang menandatangani kesepakatan sebagai “kelompok Muslim” dan “kelompok Kristen”. Dan bukankah, ketika terlibat dalam konflik kekerasan, “kelompok Muslim” meneriakkan ”Allah Akbar” dan kelompok pesaingnya mengumandangkan ”Hallelujah”? Maka, selain mengingkari kemungkinan adanya peran agama dalam kekerasan dan konflik komunal, pandangan ini juga cenderung menerima pemisahan agama dari politik, walaupun mungkin secara tidak sadar.

Supaya peran agama dalam proses bina-damai dapat ditampilkan dengan lebih utuh, di bawah ini kami akan mendiskusikan beberapa mekanisme yang mungkin ditempuh di tingkat empiris. Sesudah itu, seraya mengantarkan buku ini, kami akan menempatkan kontribusi Abu-Nimer yang karyanya sedang Anda baca ini.

Agama sebagai Sumber Bina-Damai dan Nirkekerasan

Dalam karyanya yang sering dirujuk,*Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution* (pertama kali terbit pada 1998), Louis Kriesberg, Gurubesar Resolusi Konflik pada Universitas Syracuse, Amerika Serikat, mengembangkan teori komprehensif mengenai bagaimana konflik—yang dipandangnya sebagai sesuatu yang natural ada dalam hidup manusia—bisa berakhir secara destruktif atau konstruktif. Menurutnya ada tiga mekanisme dengan apa konflik bisa diselesaikan secara damai dan menjadi sesuatu yang konstruktif: mekanisme internal kelompok, mekanisme antarkelompok, dan mekanisme di luarnya (ekstra). Jika diletakkan dalam konteks konflik agama, maka konflik itu bisa diselesaikan melalui mekanisme intra-agama, mekanisme inter-agama, dan mekanisme ekstra-agama.

Intra: Mekanisme Internal

Mekanisme internal ini terdiri dari berbagai mekanisme yang terjadi secara internal atau di dalam suatu komunitas agama.

Salah satu dari mekanisme ini adalah pengembangan etika dan spiritualitas baru di dalam suatu agama yang lebih mendukung perdamaian dan penyelesaian masalah secara nirkekerasan. Memang teks dan simbol keagamaan Islam dapat dan telah digunakan untuk mendukung perang dan kekerasan. Akan tetapi, reinterpretasi terhadap teks juga dapat menciptakan etika dan spiritualitas baru yang menekankan hak-hak asasi manusia, toleransi, rekonsiliasi, kebebasan beragama, dan menghormati orang dari agama lain (yang dibedakan dari mendominasi). Sebagai contoh, dar al-islam, yang sering dipahami sebagai negara Islam, bisa dan sudah ditafsirkan kembali menjadi "negeri perdamaian", "wilayah rekonsiliasi", dan "kebebasan beragama".

Dialog dan pergaulan multikultural yang melibatkan berbagai aliran, mazhab, dan sekte di dalam Islam, misalnya, adalah mekanisme internal lain yang dapat terjadi di dalam suatu agama dan mendukung bina-damai. Seperti diketahui, secara internal agama Islam ditandai dengan adanya divisi internal di bidang aliran teologi, tasawuf, dan fikih. Di era modern, banyak masyarakat Muslim juga yang terbelah berdasarkan aliran dan ideologi, termasuk yang menjelma dalam sistem kepartaian. Begitu pula, ketika konflik sosial melanda komunitas Muslim, ada polarisasi dan fragmentasi internal—misalnya antara garis keras dan garis lunak. Dialog dan pergaulan multikultural dapat menjadi mekanisme dialog dan pertemuan di antara berbagai kelompok yang berbeda-beda di dalam komunitas Muslim.

Mekanisme lain di dalam komunitas Muslim adalah ketika para tokoh dan pemimpin agama megendalikan perilaku para pengikut mereka supaya menahan diri dan tidak melakukan tindakan agresi dan kekerasan ketika suasana tegang timbul karena konflik sosial. Fokus mekanisme ini adalah perilaku—bagaimana supaya prilaku kekerasan, misalnya berpartisipasi dalam kekerasan komunal, dapat dicegah oleh para tokoh agama. Istilah yang dapat menggambarkan mekanisme ini adalah pemolisian internal atauinternal policing (Fearon & Laitin 1996), yang dapat mencakup kesediaan suatu kelompok masyarakat untuk mengidentifikasi dan menghukum pihak yang melakukan kekerasan dari kelompok masyarakat tersebut.

Ketika terjadi ketegangan dan konflik sosial, masyarakat Muslim juga dapat mengembangkan kepemimpinan yang properdamaian atau kepemimpinan positif, termasuk pemimpin karismatis. Tersedianya tokoh dan pemimpin agama semacam ini dapat menjadi pengimbang dan alternatif kepada munculnya kepemimpinan negatif, yaitu mereka yang mendukung kekerasan dan memobilisasi umat dalam rangka kekerasan kolektif. Selaras dengan ini, para pemimpin agama juga dapat dididik di bidang toleransi, sikap saling menghargai, dan hidup berdampingan secara damai.

Salah satu mekanisme internal yang dapat berfungsi, terutama pada saat terjadinya bencana alam dan konflik sosial yang keras, adalah tindakan sepihak dalam rangka membantu umat agama lain yang sedang dilanda bencana. Tindakan membantu dan menolong ini mungkin terbatas saja, misalnya pada pemberian bantuan kemanusiaan dan per-

tolongan darurat. Akan tetapi, seterbatas apapun, hal ini menunjukkan kapasitas melakukan amal saleh termasuk kepada pihak lain yang dalam situasi normal dipandang sebagai saingan atau musuh. Mekanisme ini akan meningkatkan rasa saling percaya di antara berbagai komunitas keagamaan yang ada.

Inter: Mekanisme antar-Komunitas Agama

Umat Islam seringkali hidup dalam masyarakat yang majemuk, yang warganya menganut agama yang berbeda-beda. Dalam konteks semacam ini, interaksi dan pergaulan sehari-hari yang melibatkan umat Islam dan umat beragama lain adalah salah satu mekanisme penting dalam membina perdamaian. Keluarga yang berasal dari berbagai latar belakang keagamaan dapat saling mengunjungi, bermain, dan bergaul di tempat tinggal mereka. Selain itu, mereka bisa mengikuti berbagai kegiatan masyarakat bersama, misalnya pada saat perayaan keagamaan, upacara adat, saat panen, peringatan hari kemerdekaan, dan kesempatan lain. Begitu juga, anak-anak dari keluarga yang agamanya berbeda bermain di kampung mereka atau di sekolah. Di banyak komunitas di Indonesia, kecenderungan anak dan keluarga bertemu dan bermain ini cenderung menurun, mencerminkan meningkatnya segregasi dan pemilahan sosial berbasis agama. Karenanya, diperlukan usaha sungguh-sungguh untuk meningkatkan pergaulan dan interaksi sehari-hari bagi warga yang berasal dari berbagai agama.

Selain dalam kehidupan sehari-hari, warga yang berasal dari agama berbeda juga dapat berpartisipasi dalam

kegiatan organisasi dan kelompok yang lebih formal. Sebagai contoh, umat Islam dapat berpartisipasi dalam kegiatan partai dan pemilu di mana agama bukan satu-satunya landasan pertimbangan. Umat Islam juga dapat menjadi bagian dari organisasi masyarakat yang bersifat bukan agama dan sukarela, seperti organisasi dan klub kebudayaan, kesenian, hobi tertentu, atau olah raga. Bentuk keterlibatan dalam organisasi lainnya lagi adalah yang bergiat di bidang perdagangan dan bisnis—termasuk serikat pekerja, kelompok pengusaha kecil, dan lain-lain yang anggotanya majemuk dilihat dari segi agama.

Organisasi profesi yang keanggotaannya majemuk, seperti dokter, pengacara, insinyur, dan lain-lain adalah contoh organisasi lainnya lagi. Salah satu hasil penelitian di India mengatakan, keterlibatan dalam organisasi dan asosiasi semacam ini bahkan memainkan peran yang lebih kuat dalam membina perdamaian dibandingkan dengan interaksi warga sehari-hari yang disebutkan sebelumnya. Dengan kata lain, ketika ketegangan sosial antaragama terjadi, misalnya antara umat Hindu dan Islam di India, kehadiran organisasi dan asosiasi yang kuat dapat mencegah timbulnya kekerasan terbuka walaupun ada pemicu dan provokasi yang menciptakan ketegangan (Varshney 2002).

Tentu saja, konsultasi dan dialog antaragama, yang sudah populer di kalangan umat Islam dan umat beragama di Indonesia, adalah mekanisme lain yang dapat membina perdamaian. Forum-forum semacam ini, baik yang dibentuk masyarakat atau pemerintah (seperti Forum Komunikasi Umat

Beragama atau FKUB), dapat menjadi wadah membicarakan masalah yang timbul di masyarakat. Kerjasama antarumat beragama juga dapat difasilitasi forum semacam ini. Ketika ada ketegangan di masyarakat, forum antariman ini dapat berfungsi sebagai rujukan dan topangan supaya ketegangan lebih lanjut dan kekerasan tidak terjadi. Peran forum antar-iman ini akan semakin kuat lagi jika mereka bekerja teratur dan erat dengan aparat seperti polisi dan pemerintah setempat. Dalam konteks perpolisian kontemporer, kerjasama semacam ini dapat dengan mudah dilakukan dengan pendekatan per-polisian masyarakat atau *community policing*.

Apabila ada masalah dan konflik, negosiasi atau pe-rundingan langsung yang melibatkan wakil atau pemimpin dari komunitas keagamaan yang berbeda dapat dilakukan. Salah satu pendapat mengatakan bahwa perundingan menjadi sangat sulit ketika agama Islam menjadi faktor dalam perang saudara (Toft 2007).

Akan tetapi, itu tak berarti bahwa perundingan tidak dapat dilakukan, termasuk dalam menyelesaikan perang saudara. Pengalaman Indonesia merundingkan pemberontakan di Aceh, pengalaman Inggris merundingkan perang saudara di Irlandia, adalah dua contoh yang menunjukkan bahwa keterlibatan agama dalam perang saudara tidak menutup kemungkinan bagi dilangsungkannya perundingan langsung, asalkan perundingan dilakukan dengan asas "duduk sama rendah berdiri sama tinggi". Yang menarik dicatat adalah bahwa perundingan yang melibatkan pihak-pihak yang ber-

tikai yang berasal dari agama berbeda dapat menggunakan metafora keagamaan bagi perundingan tersebut.

Apabila perundingan langsung tidak bisa dilakukan, maka perundingan dengan bantuan pihak ketiga, yang dikenal dengan mediasi, dapat dilakukan. Pihak ketiga yang dapat diterima pihak-pihak yang bertikai dapat membantu mereka membicarakan masalah-masalah yang dapat dirundingkan dan menyelesaikan masalah yang ada. Mediator tersebut dapat berasal dari komunitas keagamaan, tapi dapat juga dari kalangan luar agama-agama.

Perundingan dan mediasi tersebut dapat mencapai kesepakatan yang akan menghentikan kekerasan dan menyelesaikan masalah yang ada di kalangan umat berbeda agama. Tokoh-tokoh agama dalam hal ini tidak hanya berperan dalam proses pembuatan kesepakatan di antara kelompok-kelompok agama yang bertikai. Mereka juga dapat berperan dalam proses pembuatan kesepakatan melalui mediasi dan negosiasi untuk kasus-kasus konflik yang tidak melibatkan umat beragama (Little 2007, 443-444). Bila perlu, kesepakatan tersebut dapat diperkuat dengan berbagai cara, misalnya dengan menjadikannya peraturan dan undang-undang yang mengikat. Ajaran, simbol, dan metafor agama dapat dikembangkan dalam rangka menopang kesepakatan dan implementasinya.

Mekanisme lainnya lagi adalah pembentukan badan atau organisasi humaniter antariman. Ada banyak organisasi bantuan kemanusiaan yang tujuannya adalah membantu kawan seiman yang sedang ditimpa kemalangan. Akan tetapi, dalam dunia bantuan kemanusiaan juga telah berkembang norma dan

lembaga bantuan yang membantu siapa saja tanpa pandang bulu dan tak memihak dilihat dari sudut paham keagamaan (Appleby 2000). Munculnya badan dan lembaga semacam ini adalah perkembangan penting mengingat prinsip-prinsip luhur yang mendasarinya, yaitu tidak memihak, tanpa pandang bulu, dan kesetaraan.

Ekstra: Mekanisme pada Level Sistemik

Kelompok ketiga mekanisme bina-damai adalah yang beroperasi pada level sistemik, di luar komunitas agama dan hubungan antarkomunitas agama. Dalam sejarah Islam, pernah ada mekanisme yang dapat mencegah kekerasan antarkomunal dan memfasilitasi kehidupan bersama yang damai. Imperium multinasional—seperti Imperium Utsmani—adalah contoh mekanisme yang memungkinkan umat yang berasal dari berbagai agama hidup berdampingan. Ciri-ciri mekanisme ini yang terpenting adalah: perlakuan yang adil (*fairness*) terhadap agama-agama yang ada, status agama-agama yang otonom atau semi otonom (secara politik, legal, kultural, dan keagamaan), tanpa campur tangan birokrasi imperium ke dalam urusan dan kehidupan internal setiap komunitas agama—yang penting mereka membayar pajak, menyetor upeti, dan memelihara ketertiban (Walzer 1997, 15). Tidak jelas apakah imperium multinasional yang toleran seperti ini yang dibayangkan organisasi Islam seperti Hizbut Tahrir yang merindukan hadirnya kembali lembaga khilafah di muka bumi ini.

Pada saat ini, tatanan kenegaraan yang dominan di dunia adalah negara-bangsa(nation-state). Sebagai mekanisme bina-damai, negara bangsa ditandai dengan adanya satu kelompok keagamaan dominan—misalnya Muslim di Indonesia, Katolik di Timor Leste, Protestan di Amerika Serikat, dan Budhisme di Thailand. Kelompok dominan ini memengaruhi kehidupan publik, tetapi menerima kehadiran kelompok minoritas. Jadi, berbeda dari imperium multinasional yang terdiri dari beberapa komunitas keagamaan yang hidup berdampingan dalam toleransi dan otonomi—termasuk ketika yang berkuasa adalah minoritas seperti Imperium Muslim Mughal—dalam negara-bangsa ada kelompok mayoritas yang toleran terhadap minoritas (Walzer 1997, 24).

Negara-negara-bangsa sekarang membentuk masyarakat internasional yang ditandai dengan prinsip-prinsip seperti kedaulatan, toleransi, dan nirintervensi (Walzer 1997, 19-20). Dalam masyarakat internasional seperti itu, juga berkembang norma dan etika baru, yang menyangkut hak-hak asasi manusia, tanggung jawab negara terhadap rakyatnya, dan keharusan memberikan perlindungna kepada rakyat di bidang keamanan, pangan, kesehatan, pendidikan, dan layanan-layanan lainnya. Masyarakat internasional juga mencapai berbagai kesepakatan di bidang-bidang lain yang menyangkut hak-hak sipil, ekonomi, dan sosial warganegara. Negeri-negeri Muslim berpartisipasi dalam masyarakat internasional ini, termasuk meratifikasi kesepakatan-kesepakatan yang dicapai (Ter Haar & Busuttil 2005).

Selain itu, pada dataran internasional dan global, interaksi tidak hanya berlangsung dalam hubungan antarnegara. Pada tingkat global, wakil-wakil dari berbagai agama bertemu membicarakan kerjasama antariman dan mengurangi kesalahpahaman. Selain itu, pertemuan pada tingkat global juga terjadi antara wakil-wakil dari agama-agama, pemerintah, dan masyarakat sipil untuk membicarakan masalah-masalah bersama seperti pembangunan dan perdamaian. Selain pada tingkat global, di tingkat regional atau kawasan terjadi pertemuan serupa. Indonesia, dengan difasilitasi Departemen Luar Negeri, telah beberapa kali mengikuti forum "Dialog Peradaban" di tingkat Asia-Pasifik. Tidak dapat disangkal lagi, agama dan aktor-aktornya telah kembali menempati posisi berarti dalam kehidupan internasional dan global.

Akhirnya, masyarakat imigran adalah mekanisme lain dalam dataran sistemik yang juga mencakup masyarakat imigran Muslim. Warga masyarakat Muslim di Afrika, Asia Selatan, dan lain-lain banyak yang berimigrasi ke Eropa, Amerika, dan Australia karena berbagai alasan politik dan tekanan ekonomi. Negara-negara-bangsa bervariasi dalam cara mereka memperlakukan masyarakat imigran ini, termasuk agama dan adat istiadat mereka. Sebagai contoh, ada masyarakat Muslim yang dilarang memakai jilbab dan ada yang tidak. Selain itu, masyarakat imigran ini, di tempat mereka yang baru, dihadapkan kepada berbagai persoalan seperti diskriminasi, rasisme, dan kendala bagi mobilitas sosial mereka. Berbagai mekanisme resolusi atas konflik ini, baik yang sudah aktual maupun yang masih potensial, adalah

bentuk lain mekanisme penyelesaian sengketa yang terjadi karena adanya "dialog peradaban" di tingkat global.

Sumbangan Abu-Nimer

Dilihat dari berbagai kemungkinan peran agama sebagai sumber perdamaian dan nirkekerasan di atas, di mana sumbangan karya-karya Abu-Nimer, khususnya seperti yang disajikan buku ini?

Karya Abu-Nimer ini ialah yang terbaik di bidang riset-bina damai dan nirkekerasan di dalam tradisi Islam. Sebagai seorang Muslim yang berasal dari Palestina, alumni Institute for Conflict Analysis and Resolution, George Mason University, praktisi di bidang bina-damai, editor jurnal yang mengkhususkan diri pada bina damai, dan tetap menekuni profesinya sebagai dosen, dia punya bekal memadai menyiapkan karya penting ini. Tulisan tentang intifadah, yang ditulis Abu-Nimer bersama Joe Groves dan menjadi bab 5 buku ini, menurut kami adalah tulisan paling sensitif dan penuh wawasan tentang peristiwa intifadah di Palestina.

Selain itu, bagian awal buku, khususnya bab satu dan dua, adalah tinjauan yang mengesankan tentang sejarah penafsiran di bidang ajaran Islam di bidang penerapan resolusi konflik dan bina-damai beserta kemungkinan-kemungkinan penerapannya. Tinjauan tersebut mencakup penafsiran terhadap Al-Qur'an, tradisi kenabian, dan periode awal Islam. Abu-Nimer kemudian melengkapinya dengan survei praktik tradisional di masyarakat-masyarakat Muslim, khususnya di

negeri-negeri Arab, yang dia paparkan di bab 3. Yang harus diapresiasi di sini bukan hanya presentasi mengenai ajaran Al-Qur'an dan tradisi kenabian di bidang bina-damai nirkekerasan, tetapi juga nilai dan norma sosial yang dihasilkan sejarah dan kebudayaan Islam. Semuanya ini, menurut Abu-Nimer, merupakan sumber nilai, keyakinan, inspirasi, dan strategi nirkekerasan dan bina-damai di masyarakat Islam sekarang. Paling tidak, khazanah tradisi ini menjadi sumber mekanisme bina-damai untuk internal masyarakat Muslim. Tapi, Abu-Nimer juga berharap bahwa khazanah mekanisme ini pada gilirannya akan memengaruhi interaksi masyarakat Muslim dengan bukan Muslim.

Yang harus pula ditekankan dari karya ini ialah arti penting strategi riset di balik citra kekerasan yang sering dikaitkan dengan Islam. Berdasarkan uraian Abu-Nimer, sebagian besar persoalannya justru terletak pada riset: dalam kata-katanya sendiri, para peneliti secara berlebihan meletakkan fokus perhatian pada dan bahkan terobsesi dengan topikjihadyang keras dan ganas.Jihadini dipandang sebagai cara yang digunakan umat Islam dalam menyelesaikan masalah internal dan yang timbul dari interaksi dengan umat lain. Selain itu, penafsiran-penafsiran tentang jihad yang bersumber dari penulis-penulis kontemporer dijadikan sebagai rujukan utama dengan anggapan bahwa itulah bukti kecenderungan dominan di masyarakat Muslim. Dengan strategi riset semacam ini, maka praktik, nilai, dan keyakinan Islam di bidang bina-damai, demokrasi, dan pembangunan masyarakat luput dari perhatian atau sengaja dikesampingkan. Jika hal ini benar,

maka gambaran Islam yang keras lebih merupakan efek strategi riset, bukan cerminan realitas masyarakat dan tradisi Islam yang utuh.

Implikasinya, gantilah strategi riset. Dengan melakukan riset tentang bina-damai dan penyelesaian masalah nirkekerasan di dalam sejarah dan praktik masyarakat Muslim kontem-porer, maka hasilnya akan lebih selaras dengan realitas. Di bagian penutup bukunya, Abu-Nimer memberikan beberapa usul strategi riset tersebut. Lebih dari itu, ada manfaat lain. Menurut Abu-Nimber, riset yang difokuskan pada proses-proses bina-damai dan ajaran perdamaian dalam Islam “akan memajukan pemahaman di antara kalangan Barat dan Timur, Muslim dan non-Muslim, yang beriman dan tak beriman.”

Riset jihad, di lain pihak, akan menghasilkan mudarat. Kecuali seorang peneliti menemukan kasus menarik dan berbeda. Saleh Habimana, mufti Rwanda, memandang jihad adalah upaya menyembuhkan hubungan Hutu dan Tutsi yang ter-ganggu akibat genosida 1994. “Jihad kami adalah saling menghormati sebagai bangsa Rwanda dan sebagai umat Islam,” ujarnya. Menurut harian The Washington Post, setelah genosida, ada 14 persen penduduk Rwanda menganut agama Islam (Wax 2002). Padahal, menurut data yang dikeluarkan pemerintah sebelum genosida, umat Islam hanya 1,2 persen di negeri mayoritas Katolik itu.Jihadbina-damai tampaknya menyebabkan ramai orang masuk Islam di Rwanda. Dalam konteks Rwanda, minoritas Muslim memang berhasil menahan diri dari kekerasan, dibandingkan dengan gereja—terutama

Katolik—yang turut menggalang orang bukan ke bina damai tapi ke genosida (Longman 2010).

Efek strategi riset yang diterakan di atas tak hanya dialami riset kekerasan dan nirkekersan dalam Islam. Di dalam riset perdamaian, sering timbul kecaman karena riset perdamaian yang terlalu banyak mengaji peristiwa peperangan—"terobsesi" oleh perang, dalam kata-kata Abu-Nimer. Padahal, dalam sejarah negara-bangsa dan masyarakat internasional, perdamaian lebih unggul dari peperangan, kesepakatan damai lebih sering dipatuhi daripada dilanggar, dan hidup berdampingan secara damai lebih tahan daripada kekerasan komunal. Bahkan, berbeda dari pandangan awam, dalam sejarah panjang konflik di Timur Tengah dan hubungan Amerika Serikat dengan Uni Soviet pada masa Perang Dingin, lebih banyak kesepakatan damai yang bertahan daripada yang ambruk (Kriesberg 1992).

Mempelajari Bina-Damai

Pembaca jangan salah paham. Kekerasan kolektif, perang, dan jihad teroris perlu dikaji—karena insiden-insiden ini tak hanya menimbulkan *headlines* di media, tapi juga menarik perhatian peneliti yang ingin supaya masyarakat bisa menghindari atau membebaskan diri dari kekerasan. Demikian pula, peran agama Islam di bidang kekerasan perlu disadari dan diteliti.

Tetapi, hal ini perlu dikaji bersama-sama dengan perannya di bidang bina-damai dan penyelesaian masalah secara nir-kekerasan. Sudah saatnya bila orang yang peduli dengan

perdamaian meneliti perdamaian, dan yang ingin memahami sumbangan Islam dalam bina-damai mengaji potensi dan insiden aktual bina-damai dalam tradisi Islam. Apa jadinya kalau para peneliti hanya mengaji kekerasan kolektif yang terjadi di Indonesia dan tak ada—atau sedikit saja—yang secara serius meneliti perdamaian internal dan antaragama di Indonesia?

Akhirnya, salah satu catatan penutup yang bisa ditambahkan dalam rangka menyambut karya penting Abu-Nimer adalah keterbatasan dalam cakupan kepedulian etika keagamaan Islam dan praktik bina-damai dalam masyarakat Muslim. Keterbatasan ini akan tampak dengan jelas ketika kita membawa cakupan etis-keagamaan itu ke dalam konteks "inter" yang disebutkan di bagian awal tulisan ini, yaitu dalam realitas hubungan antara tradisi Islam dengan pihak yang lain—baik yang berasal dari kalangan agama lain maupun dengan kalangan non-agama atau yang tidak beriman kepada agama.

Karena fokus Abu-Nimer yang ke dalam, maka kita tidak mendapatkan uraian memadai mengenai peran Islam dalam bina-damai untuk konteks antariman. Atau, paling tidak, kita tidak mendapatkan uraian mengenai bagaimana prinsip dana praktik yang berasal dari tradisi Islam itu diterapkan dalam kaitannya dengan umat agama lain dan kalangan non-agama.

Tentu saja, hal di atas bukan hanya masalah yang dihadapi tradisi Islam. Tradisi agama lain pun menghadapi masalah serupa (Gopin 1997). Dalam karyanya, Abu-Nimer pun tak sedang menghadapi masalah bagaimana tradisi Islam berperan

dalam bina-damai nirkekerasan dalam konteks hubungan antaragama dan pembinaan tatanan sistemik. Tapi, dengan menempatkan diri pada dasarnya sebagai peneliti (bukan penafsir), dia telah melahirkan khazanah yang kaya dengan hasil riset penting di bidang prinsip dan praktik tradisi Islam di bidang bina-damai nirkekerasan. Berkat karya Abu-Nimer, bayangan kita tentang Islam yang berperan aktif dalam proses bina-damai menjadi hidup kembali.•

Rujukan

Appleby, R. Scott. 2000.*The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2000.

Fearon, James D. and David D. Laitin. 1996. "Explaining Interethnic Cooperation."*The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 4. (December): 715-735.

Gopin, Marc. 1997. "Religion, Violence, and Conflct Resolution"*Peace & Change*22:1, pp. 1-31.

Kriesberg, Louis. 1992.*International Conflict Resolution: The U.S.-U.S.S.R. and Middle East Cases*. New Haven: Yale University Press.

Kriesberg, Louis. 1998.*Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

Little, David. 2007.*Peacemakers in Action. Profiles of Religion in Conflict Resolution*.New York: Cambridge.

Longman, Timothy. 2010.*Christianity and Genocide in Rwanda*.New York: Cambridge University Press.

Ter Haar, Gerrie and James J. Busuttil, eds. 2005.*Bridge or Barrier. Religion, Violence and Visions of Peace*.Leiden: E.J. Brill.

Toft, Monica Duffy. 2007. "Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War."*International Security*31, no. 4 (Spring): 97-131.

Varshney, Ashutosh. 2002.*Ethnic Conflict and Civic Life. Hindus and Muslim in India.*Yale University Press.

Walzer, Michael. 1997.*On Toleration.* New Haven and London: Yale University Press.

Wax, Emily. 2002. “Islam attracting many survivors of Rwanda genocide. Jihad is taught as ‘struggle to heal’”*The Washington Post*23 September, p. A10.

Para Pendamba Perdamaian

Ihsan Ali-Fauzi

Dalam media massa populer, mereka sering disebut *zealots*: para pemeluk agama yang fanatik, radikal, ekstremis, sayap kanan, fundamentalis, dan lainnya, yang tak segan-segan menggunakan kekerasan untuk mencapai tujuan mereka. Jika agama dibicarakan dalam hubungannya dengan konflik politik, maka peran merekalah yang biasa ditonjolkan.

Juga di Palestina dan Israel. Yang sering kita dengar adalah ini: sebagian besar aksi kekerasan menentang per-janjian damai Palestina Israel datang dari para mereka, baik Muslim maupun Yahudi.

Tapi bisakah agama dan kalangan agamawan menjadi pendorong rekonsiliasi dan perdamaian? Bisa. Juga dalam Para Pendamba Perdamaian? Bisa. Juga dalam proses perdamaian Palestina Israel. Dua kisah yang dituturkan *Newsweek* (09/10/1996) berikut ini adalah contohnya.

Sumber: *Ummat*, 20 Februari 1996.

Anak dan Bapak

Yehuda Wachsman dan Syekh Yasin Hamed Badr tidak sempat mencium bau darah kedua anak mereka. Tapi, rasa kehilangan mereka sama dalamnya dengan bapak mana pun yang kehilangan anaknya.

Setahun yang lalu, Abdel Karim, anak Badr, adalah salah seorang di antara pasukan bersenjata Gerakan Perlawanan Islam (HAMAS) yang menculik Nachshon, anak Wachsman, kopral berusia 19 tahun dalam ang-katan bersenjata Israel. Mereka menuntut agar rekan-rekan mereka yang ditahan di berbagai penjara Israel dibebaskan. Jika tuntutan itu tidak dipenuhi, ancam mereka, Nachshon akan dibunuh.

Tentara-tentara Israel mengepung dan menembaki markas tempat Nachshon disembunyikan. Tetapi, anak itu tidak terselamatkan. Nachshon terbunuh. Demikian juga para penculiknya.

Teologi Pembebasan Palestina

Pada tingkat akademis, dialog Muslim-Yahudi sering menampilkan tema-tema yang sama: munculnya Barat modern sebagai satu kekuatan dunia dengan penyebaran kolonialisme dan westernisasi; tumbuhnya Zionisme sebagai gerakan nasional pembebasan warga Yahudi di Eropa; Holocaust (pembantaian warga Yahudi oleh Nazi pada Perang Dunia II) dan apa yang diakibatkannya; didirikannya Israel; dan diusirnya warga Palestina.

Para sarjana Yahudi menekankan Holocaust sebagai peristiwa besar yang memengaruhi hubungan warga Yahudi dengan kelompok lain. Ini memengaruhi pandangan mereka tentang Israel dan Palestina. Terutama bagi yang mengalami Holocaust, berdirinya Israel menandakan bahwa Tuhan berada di pihak yang ditindas. Bagi para pemikir Muslim, pandangan di atas menandakan tidak sensitifnya mereka terhadap penderitaan warga Palestina yang terusir. Ini, misalnya, dinyatakan Isma'il R. al Faruqi, dalam Islam and the Problem of Israel (1990). Menurut sarjana perbandingan agama kelahiran Palestina itu, pengalaman warga Yahudi di Eropa, Zionisme, berdirinya Israel dan penderitaan Palestina harus tegas dipisahkan.

Pertama, masalah Yahudi di Eropa sebelum Holocaust adalah masalah eksklusif Eropa dan Kristen. Karenanya, masalah itu harus dipahami dalam latar belakang religius, sosial dan historis Eropa abad pertengahan atau modern.

Kedua, dalam konteks yang sama, Zionisme dibentuk di Eropa sebagai hasil dari kondisi-kondisi khusus yang dihadapi warga Yahudi pada abad ke-19 dan awal abad ke-20.

Ketiga, Israel adalah sebuah bentuk kolonialisme Barat yang unik dan agresif di dunia Islam.

Dan akhirnya, jauh dari hanya membahayakan masyarakat Palestina saja, keberadaan negara pencaplok kolonial seperti

Israel adalah ancaman nyata terhadap keamanan masyarakat Arab dan warga Muslim keseluruhan.

Pendek kata, tulis Faruqi, "Masalah Israel yang kini dihadapi dunia Islam tidak ada preseden dan pararelismenya dalam sejarah Islam. Dunia Islam cenderung memandangnya sebagai contoh lain dari kolonialisme modern, atau sedikitnya pengulangan kembali Perang Salib." Repotnya, tambahnya, "Perbedaannya tidak terletak pada bahwa Israel bukanlah salah satu dari keduanya, melainkan bahwa ia adalah kedua-duanya sekaligus dan bahkan lebih buruk lagi."

Tapi belakangan, sejumlah sarjana Yahudi juga mulai memperlihatkan simpatinya pada penderitaan warga Palestina. Misalnya Marc H. Ellis. Dalam Journal of Palestine Studies (1990), ia memaparkan usaha-usaha perumusan kembali teologi Yahudi, dengan antara lain mempertimbangkan faktor di atas.

Langkah pertamanya, memandang Israel sebagai hanya salah satu alat organisasi bagi cita-cita warga Yahudi. Dengan begitu, teologi Yahudi dibebaskan dari keharusan memberi legitimasi terhadap Israel.

Kedua, Holocaust juga harus dibebaskan dari pe-mitosannya, sehingga ia tidak dilihat sebagai bagian dari masa depan Yahudi, melainkan masa lalunya. Dengan me-nempatkannya dalam konteks historis seperti itu, Israel tidak lagi dipandang

sebagai bagian dari kerangka besar penyelamatan Yahudi seperti yang seringkali disuarakan.

Dipandang demikian, Holocaust justru mendapatkan kembali panggilan historisnya yang terdalam: untuk meng-akhiri penderitaan warga Yahudi dan warga lainnya, terutama warga Palestina.

Maka, meski Yahudi, Ellis menyebut teologinya sebagai "Teologi Pembebasan Palestina".

Ihsan Ali Fauzi

Bulan lalu, atas undangan seorang wartawan Palestina yang bekerja untuk sebuah suratkabar Israel, kedua bapak di atas bertemu. "Kami menyatakan simpati satu sama lain," kata sang Syekh, yang sebelum pertemuan itu ikut mengecam tindakan anaknya.

Tapi bertemu untuk apa? Wachsman ingin mendaftarkan dukungan Badr atas kampanye penerapan hukuman mati terhadap pembunuh-pembunuh yang berhasil ditangkap, baik warga Palestina maupun Israel. Keduanya sepakat, baik atas landasan Islam maupun Yahudi, bahwa para pembunuh harus menghadapi tiang gantungan.

Wachsman juga berupaya meyakinkan Badr agar mendukung gagasannya mendirikan sebuah pusat di Jerusalem untuk menggalakkan toleransi beragama. Badr menyukai

gagasan itu. Tapi ditambahkannya, ia hanyalah pemilik kios kecil yang menjual rokok dan permen di Kota Jerusalem Tua.

Lalu Wachsman mengingatkan Badr, bahwa Nabi Muhammad adalah seorang pedagang, dan bahwa Ibrahim adalah seorang pengembala yang sederhana. "Orang orang kecil bisa mengubah dunia," katanya.

Rabi dan Syekh

Syekh Rajai Abdo dan Rabi Jeremy Milgrom juga berpendapat demikian. Keduanya bertemu tahun ini, dalam salah satu di antara berbagai pertemuan "antaragama" di Israel. Dan bersama seorang pendeta Palestina, mereka berangkat ke Swedia untuk berceramah di depan berbagai kalangan mengenai proses perdamaian.

Pada butir apa saja Syekh dan Rabi di atas bersepakat? "Keesaan Yang Mahakuasa," kata Abdo. Ditambahkannya, "Saya telah merasakan sisi yang sangat humanistik dari warga Yahudi. Warga Muslim dan Yahudi telah mengalami tragedi yang sejenis, dan telah merasakan pengalaman diaspora yang sama."

Simpati Abdo terutama mengarah kepada kaum Yahudi Sephardik, yakni yang datang ke Israel dari negara-negara Arab. Kelompok Yahudi ini memang cenderung lebih fanatik dan sayap kanan ketimbang rekan-rekan seiman mereka yang datang dari Eropa.

Tapi, tambah Abdo, toh sebagian mereka masih berbicara dalam bahasa Arab, makan jenis makanan Arab dan

mendengar musik berwarna Timur Tengah. "Siapa saja yang bicara dalam bahasa Arab adalah orang Arab." katanya.

Dianggap Naif

Tapi sayangnya, belum apa-apa, maksud-maksud baik yang menyertai hubungan kedua pemeluk agama yang berbeda itu sudah dicurigai. Setelah penculikan-pembunuhan Nachshon, pasukan keamanan Israel menggembok pintu masuk kediaman Badr dan melarang penggunaannya. Inilah hukuman yang biasa diberikan kepada keluarga pihak yang dianggap teroris oleh pemerintah Israel.

Badr minta Wachsman untuk mengusahakan agar rumahnya bisa dibuka kembali. Tapi Badr layak kecewa, karena posisi Wachsman juga pinggiran. "Jika ia berpikir bahwa ia akan mendapatkan sesuatu secara pribadi karena ia bertemu saya, ia salah duga," kata Wachsman.

Hal senada juga dialami Abdo dan Milgrom. Posisi yang dipilih Abdo, yang sempat 24 tahun menetap di AS, tidak populer di kalangan banyak warga Palestina. Dan Milgrom, yang dewasa di California, juga AS, enteng mengatakan bahwa ia dianggap naif dan lugu oleh sebagian besar rekannya warga Israel.

Apakah dialog seperti ini akan membawa pengaruh berbeda? "Saya tidak mau tampak hanya berasumsi," kata Milgrom, "tapi mungkin saja kami memang mendahului masa kami."•

Agar Umat tak Saling Mengafirkan

Rizal Panggabean

Belakangan kita makin sering menemukan bahwa suatu gerakan Islam disebut "sesat dan menyesatkan". Ini sangat absurd setidaknya karena dua alasan.

Pertama, secara de facto masyarakat muslim di dalam sejarahnya adalah majemuk dilihat dari keyakinan dan praktik keagamaannya. Tidak ada yang dapat menutup mata dan telinga terhadap fakta ini. Tiga bidang utama khazanah per-adaban Islam, yaitu fikih, teologi/kalam, dan tasawuf, penuh dengan gerakan, golongan, dan mazhab yang pada awalnya adalah baru.

Kedua, dan selaras dengan yang pertama, "kebenaran" di dalam konteks kemajemukan internal di dalam masyarakat Muslim, baik sekarang maupun dalam sejarah, adalah bersifat parsial dan tidak absolut. Ulama al-Azhar pada 1973 berfatwa bahwa berperang melawan Israel adalah jihad. Lima tahun

---

Sumber: *Madina* No. 5, Tahun 1, Mei 2008.

kemudian, mereka mengeluarkan fatwa berdamai dengan negara Yahudi itu adalah ajaran agama.

Karena itu, lanskap keagamaan Islam akan tetap ditandai dengan munculnya gerakan-gerakan keagamaan baru dengan berbagai skala, dan dengan variasi dalam praktik maupun keyakinan keagamaan. Masalahnya ialah, bagaimana menghadapinya?

Penolakan Apriori

Salah satu sikap yang sering muncul ialah penolakan apriori terhadap penafsiran, keyakinan, dan praktik keagamaan yang baru dengan memandangnya sepenuhnya keliru. Pada saat yang sama, keyakinan-keyakinan teologis yang selama ini dianut ditegaskan kembali kebenarannya, tanpa dipertanyakan dan ditinjau kembali. Seringkali penolakan ini diiringi dengan strategi pengucilan diri—dengan bergabung bersama komunitas yang sealiran, atau dengan menghindari atau memberangus publikasi-publikasi kelompok yang tidak disenangi. Vonis kafir atau sesat-menyesatkan termasuk kepada penolakan tersebut.

Sikap semacam ini, misalnya, tampak di Indo-Pakistan, yaitu ketika tiga gerakan Islam yang dipimpin ulama—Deobandi, Barelwi, dan Ahl-e-Hadits—saling mengafirkan. Jika masing-masing benar, seperti yang mereka yakini, hampir seluruh umat Islam di Indo-Pakistan menjadi jamaah besar "kafir".

Kasus serupa juga terjadi di Indonesia. Sebagai contoh, menjelang Perang Dunia Kedua, kelompok PUSA di Aceh menyebut ulama tradisional berbasis dayah sebagai "kafir-kafir bersarung". Ini dibalas ulama dengan menyebut kaum PUSA sebagai "babi-babi Wahabi". Tokoh ulama dayah ini pernah mengeluarkan fatwa bahwa pemberontakan Daud Beureueh di tahun 1950-an tidak dapat dibenarkan agama karena dilakukan terhadap pemerintahan yang sah.

Sikap ini mencerminkan kecenderungan monoteologis, yaitu kecenderungan menganggap hanya ada satu pendapat—yakni, pendapat kalangan sendiri—yang benar. Sementara opini, keyakinan, dan praktik keagamaan kelompok lain dipandang salah dan, lebih dari itu, dimusuhi.

Akan tetapi, sikap ini tidak dapat menyelesaikan masalah, karena umat beragama malah menjadi mudah gamang dan terguncang setiap kali muncul gerakan keagamaan pemilik seperangkat keyakinan dan praktik keagamaan berbeda. Keguncangan itu timbul karena apa yang selama ini diyakini mutlak kebenarannya kini menghadapi tantangan. Mereka dihadapkan dengan kenyataan bahwa ada (beberapa) sistem keagamaan tandingan atau cara (cara-cara) baru dalam memahami dan mengamalkan dan menafsirkan ajaran agama. Semakin banyak tantangan muncul dari berbagai gerakan keagamaan, semakin besar pula ancaman terhadap apa yang selama ini diyakini kebenaran-absolutnya.

Selain itu, sebagai kelanjutannya, kelompok-kelompok di dalam umat Islam tidak berani menguji dan mempertanyakan landasan teologis dan asumsi dasar mereka, karena kuatir

hal itu akan melemahkan atau meruntuhkannya. Dampaknya bisa juga tercermin dalam hubungan sosial, ketika kelompok atau gerakan keagamaan yang satu menghindar dari, atau tidak berani bergaul dengan, sesama Muslim yang berasal dari golongan lain karena hal itu akan mengancam keyakinan-keyakinan kita. Di atas telah disebutkan bahwa hal ini absurd karena mengesampingkan de facto pluralisme internal dan absolutisasi kebenaran yang pada dasarnya bersifat tentatif.

Akhirnya, sikap di atas menutup peluang bagi diskusi dan dialog terbuka dalam rangka meningkatkan saling pengertian—yang harus dibedakan dari debat mendapatkan kepastian dan kebenaran tunggal yang mustahil. Diskusi dan refleksi obyektif tidak dapat berlangsung jika pihak-pihak yang terlibat bertolak dari prinsip: "Inilah keyakinan kami, dan kami berhak meyakininya. Persetan dengan keyakinan-keyakinan Anda". Prinsip ini menutup jalan bagi kemungkinan saling memahami, saling pengertian yang lebih besar, dan revisi terhadap kebenaran parsial yang disebutkan di atas. Bila partikularisme internal umat Islam diramu dengan militanisme yang radikal, hasilnya adalah komunalisme yang menggerogoti komunitas muslim.

Ini juga mengancam pernegaraan atau *stateness* Indonesia yang tengah melakukan konsolidasi demokrasi. Pengalaman negara-negara yang menjalani konsolidasi demokrasi menunjukkan perlunya mengembangkan norma yang menjadi panduan menyelesaikan kontroversi di masyarakat, termasuk yang timbul dari divisi internal di dalam tubuh agama yang menjadi anutan warganegara.

Kekerasan komunal dan sektarian yang menyertai reformasi di Indonesia dapat dipandang sebagai proses penyesuaian dan pencarian pola-pola baru dalam hubungan berbagai gerakan dan golongan di dalam masyarakat, khususnya masyarakat muslim. Pelajaran yang mahal dari konflik dan kekerasan yang terkait dengan kemajemukan internal adalah perlunya norma yang mantap sebagai pijakan menyelesaikan konflik dan kontroversi tersebut.

Partner dan Kompetitor

Salah satu mekanisme yang dapat mengawali pengembangan norma di atas adalah kritisisme rasional. Dalam hal ini suatu gerakan keagamaan tidak begitu saja menolak praktik dan keyakinan keagamaan kelompok lain—apalagi menyebutkan sesat dan menyesatkan, tapi tidak juga mengacuhkannya dan menganggapnya tidak ada. Melainkan, berusaha memahami formasi gerakan tersebut dan menangkap wacana religiusnya dengan memberi kesempatan yang lapang untuk mengungkapkan keyakinan dan pendapatnya. Bahkan, suatu gerakan keagamaan dapat secara argumentatif mengkritik atau menunjukkan kelemahan dalam keyakinan dan praktik keagamaan gerakan keagamaan lain, sambil tetap "terbuka" dan siap dikritik.

Dalam konteks ini, semua pihak adalah partner dan kompetitor dalam mencari kebenaran dan dalam menyelesaikan masalah bersama, bukan golongan-golongan yang terlibat konfrontasi militan dan buas untuk membenarkan pendapat

masing-masing. Dengan kritisisme rasional ini, peluang mencapai kebenaran yang parsial dan tentatif, saling pengertian, dan pengetahuan, akan terbuka. Dan kehadiran gerakan-gerakan keagamaan baru—yang tidak bisa dihindari—bukan lagi masalah yang harus ditakutkan, tapi blessings in disguise.

Tentu saja, sikap dan perilaku pada tingkat masyarakat perlu mendapat topangan kelembagaan dari negara. Pada level ini, proteksi atau perlindungan legal terhadap kemajemukan sektarian menjadi unsur penting konsolidasi demokrasi. Perlindungan tersebut mencakup legislasi, regulasi, dan tatanan kelembagaan yang memfasilitasi dan menegakkan kemajemukan sektarian dan kebebasan beragama pada umumnya. Melalui mekanisme ini negara akan dapat memainkan peran sebagai perantara dan manajer konflik. Akhirnya, perlindungan legal terhadap kemajemukan sektarian inilah yang memungkinkan demokrasi di Indonesia bertahan, bahkan lebih kuat lagi, walaupun (dan oleh karena) ada insiden konflik dan episode kekerasan yang bersumber dari partikularisme dan sektarianisme.•

Perlawanan Damai Lebih Efektif?

Ihsan Ali-Fauzi

Ada yang sama dan beda dalam perlawanan rakyat di Timur Tengah dan Afrika Utara belakangan ini. Jika di Tunisia dan Mesir hal itu berlangsung damai, di Libya berdarah-darah. Sejauh ini hasilnya juga beda. Jika di Tunisia dan Mesir penguasa otoriter berhasil ditendang, di Libya konflik kekerasan makin meningkat.

Sepanjang dua bulan terakhir, di Libya, para penentang mulai angkat senjata, dengan topangan internasional. Tapi kekuatan mereka mulai dikalahkan para pendukung Khadafi. Bahkan, banyak orang mulai marah kepada kekuatan internasional karena aksi-aksi militer mereka memakan korban sipil juga.

Hal ini makin mendorong kita bertanya: jangan-jangan aksi-aksi damai, seperti kita lihat di Tunisia dan Mesir, lebih

---

Sumber: *Koran Tempo*, Jumat 20 Mei 2011.

efektif dalam mendorong perubahan, termasuk dalam menentang otoritarianisme. Lepas dari simpati kita pada saudara-saudara kita di Libya, fakta-fakta yang ada memang memperlihatkan hal itu. Begitu juga studi-studi kesarjanaan.

Data

Lihatlah Filipina. Sejak 1970-an, para penentang sudah berjuang menjatuhkan Marcos. Di antara mereka, yang terbesar adalah faksi komunis yang juga ditopang sejumlah tentara yang kecewa. Tapi mereka gagal, meski kudeta sudah beberapa kali dicoba. Yang akhirnya bisa menjatuhkan Marcos adalah "People Power", gerakan pro-demokrasi damai, dipimpin ibu rumahtangga bernama Cory Aquino, yang didukung dua jutaan lebih orang. Mereka terdiri dari para buruh, anak-anak muda, pengusaha dan kelas menengah di Makati, juga para petinggi Katolik.

Di Iran juga begitu. Perlawanan bersenjata dari organisasi seperti Mujahedin-e Khalq, yang didirikan kelompok kiri pada 1960-an, menentang Shah Iran, selalu mentok. Yang berhasil mengusir Shah, yang berkuasa sejak 1941 itu, justru demonstrasi damai dipimpin seorang *mullah* bernama Khomeini. Selain oleh kalangan agamawan, aksi damai itu didukung pula oleh berbagai lapisan: anak muda, mahasiswa, kelompok perempuan, termasuk kaum bazaari di pasar.

Contoh-contoh individual lain bisa diperpanjang. Tapi studi perbandingan Kurt Schock, dalam Unarmed Insurrection (2005), sudah menunjukkan hal yang sama secara akademis.

Dari enam kasus yang ditelitinya, perlawanan damai berhasil di Afrika Selatan, Filipina, Nepal, dan Thailand. Dan sekalipun gagal di Burma dan Cina, karena aksi-aksi damai itu ditindas secara brutal oleh penguasa, bekasnya dalam mengucilkan Burma dan Cina di panggung internasional sangat terasa. Karenanya, meskipun dia tidak merasa punya alasan moral untuk mengecam perlawanan-perlawanan dengan kekerasan, Schock berkesimpulan bahwa perlawanan damai lebih berpotensi untuk berhasil sekarang ini.

Studi ini diperkuat studi yang lebih baru, dan dengan kasus lebih banyak, oleh Maria Stephan dan Erica Chenoweth (dalam "Why Civil Resistance Works?" International Security, 2008). Dalam riset ini, mereka mempelajari ratusan gerakan perlawanan bersenjata dan tak-bersenjata antara 1900 dan 2006. Salah satu temuannya, 53% gerakan tak-bersenjata berhasil, dibanding hanya 26% gerakan perlawanan bersenjata yang berhasil.

Memang ada faktor-faktor lain yang memengaruhi efektif atau tidaknya perlawanan damai atau bersenjata. Yang terpenting adalah sejauh mana ekonomi rezim yang dilawan tergantung pada pajak rakyat, yang sangat urgen di negara-negara yang kaya minyak. Tapi tetap saja model perlawanan damai atau dengan kekerasan ikut menentukan.

Dua Alasan

Ada dua alasan saling terkait di sini. Pertama, komitmen kepada aksi damai makin memperkuat legitimasi gerakan

menentang rezim, di dalam dan luar negeri. Hal itu juga mendorong lebih banyak orang untuk terlibat dalam gerakan, yang menambah tekanan kepada rezim.

Sementara itu, pengakuan akan kuatnya alasan perlawanan akan terus mengusik hati nurani yang masih tersisa di kalangan para pendukung rezim, termasuk aparat keamanan. Ini membuka peluang bagi mereka untuk berbelot. Dengan sendirinya, ini akan memerosotkan sumberdaya rezim, ketika jenderal penting seperti Fidel Ramos di Filipina beralih mendukung perlawanan.

Alasan kedua terkait balasan rezim, yang mensyaratkan loyalitas aparat keamanan pada rezim. Loyalitas ini lebih mudah diperoleh jika yang mau dihantam adalah perlawanan kekerasan bersenjata. Karena, bukankah mereka sedang mengangkat senjata melawan rezim yang sah?

Sebaliknya, loyalitas aparat keamanan itu, untuk mempertahankan rezim, tidak mudah diperoleh jika yang mau dihantam adalah aksi-aksi damai, termasuk oleh para ibu dan perempuan muda, bahkan anak-anak. Dibutuhkan penguasa dan aparat keamanan yang betul-betul brutal untuk melakukan hal ini, seperti kita saksikan di Lapangan Tiananmen di Cina, pada 4 Juni 1989, atau dalam pembunuhan besar-besaran atas rakyat Burma dan pemenjaraan Aung San Suu Kyi.

Kedua alasan di atas dengan mudah dapat kita lihat di Afrika Utara dan Timur Tengah belakangan ini. Di Tunisia dan Mesir, untuk terlibat dalam perlawanan damai, orang tidak perlu berhenti bekerja, meninggalkan keluarga mereka atau setuju untuk membunuh atau mencederai lawan atau rival

mereka. Itu berarti, gerakan-gerakan itu mudah memperoleh dukungan.

Sebaliknya, di Libya, perlawanan bersenjata kini tak bisa lagi didukung rakyat biasa, karena hal itu memerlukan komitmen dan pengorbanan lebih banyak. Perlawanan bersenjata, dan dukungan dari luar, menyisakan hanya segelintir penentang Khadafi yang militan dan mau berjuang habis-habisan. Ini kerugian amat besar bagi gerakan yang semula merupakan gerakan popular itu.

Di segi lain, perlawanan senjata ini makin memperkokoh kubu Khadafi, apalagi dengan adanya intervensi dari luar. Faktor ini tidak ada di Tunisia dan Mesir. Inilah yang menyebabkan Hosni Mubarak sulit memaksa aparat keamanannya untuk bertindak tegas dengan menembaki para pemrotes damai, yang boleh jadi terdiri dari ibu, anak, atau tetangga mereka sendiri. Ini pula yang akhirnya memaksa Mubarak hengkang.

Maka kita perlu mendorong terus aksi-aksi perlawanan secara damai. Hari-hari ini, di Syria, Presiden Bashar al-Assad mulai mengembangkan wacana bahwa para pemrotesnya adalah penumpang gelap dan disusupi unsur asing. Para demonstran tidak boleh termakan isu ini. Mereka harus terus menarik dukungan massa untuk berdemo: tidak dengan membawa senjata, tapi bunga; bukan dengan seruan pasukan internasional, tapi melalui panggilan bersahabat lewat twitter atau facebook, yang dipelopori anak-anak muda.

Memang tak ada jaminan bahwa perlawanan damai akan berhasil. Tapi kemungkinannya untuk berhasil lebih besar

dibanding strategi lawannya, aksi-aksi perlawanan dengan kekerasan. Mari kita teriakkan terus panggilan John Lennon: "*Give peace a chance.*"•

Ambivalensi sebagai Peluang: Agama, Kekerasan, Upaya Perdamaian

Ihsan Ali-Fauzi

If you want peace, work for justice!
—Paus Paulus VI

Para agamawan "humanis", sebutlah begitu sementara ini, seringkali dongkol dengan kebiasaan industri informasi (umumnya media massa populer, tetapi kadang juga buku-buku instan) mengungkap hal-hal yang melulu buruk tentang ekspresi sosial-politik agama. Yang biasanya diungkap adalah aksi-aksi kekerasan atas nama agama. Dalam model liputan seperti ini, orang-orang dengan motivasi keagamaan itu disebut zealots, extremists, militants, dan sejenisnya. Kadang liputan itu dilengkapi foto yang membangunkan bulu kuduk. Model liputan sebaliknya, berisi kisah yang enak didengar, misalnya tentang upaya-upaya perdamaian oleh kalangan agamawan, amat jarang ditemukan.

Para agamawan itu punya sejumlah alasan untuk kecewa. Pertama, kekerasan hanyalah salah satu wajah sosial-politik

---

Sumber: *Madina* No. 9, Tahun 1, September 2008.

agama—dan tidak selamanya merupakan wajahnya yang terpenting. Maka model liputan di atas, sekalipun didasarkan atas peristiwa yang benar terjadi, dipandang tidak adil terhadap agama. Apalagi jika diingat bahwa tradisi agama-agama, selain memiliki ajaran (yang memang bisa, dan sering, disalahgunakan) yang menyerukan perdamaian, juga memiliki sederet tokoh yang telah terbukti mau dan berani berkorban, bahkan dengan jiwa mereka, untuk memperjuangkan ajaran itu. Sebutlah nama-nama seperti Mahatma Gandhi (Hindu), Martin Luther King Jr. (Kristen), Malcolm X (Islam), Ibu Theresa (Katolik), dan Dalai Lama (Budha). Agar adil, pemberitaan mengenai kekerasan agama seharusnya mengungkap pula akar-akar terjadinya kekerasan itu, oleh para aktor agama di sebuah lingkungan sosial, ekonomi dan politik tertentu. Tetapi persis konteks inilah yang seringkali absen.

Alasan lainnya terkait dengan semacam strategi kampanye penyebaran nilai-nilai anti-kekerasan: model peliputan itu dianggap tidak berorientasi kepada pengupayaan perdamaian, atau setidak-tidaknya lebih merugikan daripada menguntungkannya. Model itu kemungkinan besar hanya akan memancing munculnya kekerasan tandingannya; menjadi unsur yang ikut merakit terbentuknya budaya dan lingkaran kekerasan. Banyak sekali contoh yang memperlihatkan bagaimana seorang atau sekelompok agamawan yang semula berwawasan pluralis, sedikitnya inklusivis, beralih menjadi sebaliknya, berwawasan eksklusif dan bersikap ekstrem, karena deraan informasi yang dangkal dan tidak lengkap mengenai kekerasan yang dilakukan terhadap rekan-rekannya seiman

oleh kelompok agama lain. Dalam kasus seperti ini, berlaku rumus "fundamentalisme hanya melahirkan fundamentalisme lainnya".

Humanis versus Fundamentalis

Ketika menyebut agamawan "humanis" di atas, saya teringat orang-orang seperti Abdullahi Ahmed An-Na'im asal Sudan, yang harus mengasingkan diri ke luar negeri karena komitmennya kepada penegakan HAM yang dilecehkan rezim negerinya. Atau orang seperti Sulak Sivaraksa, seorang tokoh Budha di Thailand, yang terus melawan arus dan tetap mengabarkan bahwa kekerasan, apa pun alasannya, hanya akan mengkhianati dan mencederai ajaran Budha. Atau trio pendeta Budha (Maha Ghosanada), aktivis HAM Yahudi (Liz Bernstein), dan pendeta Jesuit (Bob Maat), yang tanpa kenal lelah dan menempuh segala risiko memimpin sejumlah kelompok umat Budha di Kamboja dalam aksi-aksi tanpa-kekerasan dalam menyelesaikan konflik. Atau Art Gish, aktivis Christian Peacemaker Team (CPT) asal Amerika, yang bulan lalu mengunjungi tanah air.

Orang-orang itu, seraya teguh percaya akan kebenaran agama mereka, tidak menutup peluang bagi berlangsungnya dialog dan pertukaran budaya dengan orang atau orang-orang dengan latar belakang mana pun—baik yang religius maupun yang sekular. Mereka bukan saja menyepakati pluralisme (yang lebih "berisiko" dari sekadar inklusivisme, apalagi

eksklusivisme), tetapi juga menyatakan komitmen mereka untuk menegakkannya.

Saya menyebut mereka "humanis", karena mereka percaya bahwa agama, sekalipun didesain oleh dan bersumber dari Yang Mahasuci, diturunkan untuk—dan hanya untuk—manusia, semua manusia, bukan untuk Tuhan itu sendiri atau sekelompok kecil umat manusia yang terpilih sebagai nabi atau utusan-Nya. Didorong religiusitas yang menggempal dalam jiwa mereka, mereka melihat citra dan bayangan Yang Mahasuci dalam diri manusia, juga dalam tindak penciptaan manusia, kehidupan, dan alam semesta. Dan untuk semua itu, mereka tidak bisa berbuat lain kecuali mengusahakan tetap terpeliharanya kesucian semua itu, kesucian penciptaan dan martabat kehidupan, dengan manusia sebagai porosnya.

Bagi mereka, menjadi religius adalah menjadi saksi mengenai kesucian dan ketinggian harkat penciptaan ini. Dari segi ini, kekerasan atas nama agama, yang mengharuskan jatuhnya korban manusia di atas altar Yang Mahasuci, bukan saja absurd, melainkan juga *scandalous*!

Nah, dihadapkan kepada model liputan yang melulu menembak sisi kekerasan dari ekspresi sosial-politik agama seperti disebutkan di atas, para agamawan humanis itu kini seakan sedang berperang melawan dua front yang sama kelas-beratnya, militansinya, ekstremnya—yang satu sama lain saling menyalahkan, bahkan saling menyetankan. Yang pertama adalah kaum "fundamentalis agama", yang merasa bahwa sesuatu yang bernama kebenaran sudah ada di tangan mereka (dan hanya di tangan mereka), yang bulat tanpa benjol sedikit

pun karena sumbernya Tuhan yang sepenuhnya benar, dan tugas mereka adalah memperjuangkannya, termasuk dengan kekerasan. Orang-orang yang tergabung dalam front ini (mereka ada di semua agama) dengan sendirinya militan dan ekstremis, karena mereka memandang bahwa mereka adalah kelompok pilihan yang diberi keistimewaan untuk membawa misi suci, dan yang mati di jalannya sama artinya dengan mati syahid.

Sedang front kedua adalah kaum "fundamentalis sekular", yang merasa bahwa agama sudah tidak punya hak hidup sekarang ini, dengan berbagai alasan: karena semua persoalan harus diputuskan hanya oleh akal manusia; bahwa intervensi agama dalam urusan dunia hanya mendatangkan pertumpahan darah, seperti banyak dicatat sejarah; bahwa perpaduan agama dan politik itu tidak normal dan berbahaya. Kaum ini mengingatkan kita kepada pemimpin tertentu Revolusi Perancis yang menjadikan sekularisasi total sebagai salah satu program utamanya, yang merasa bahwa gereja adalah lawan yang sedikit pun tidak punya kebajikan dan harus diluluhlantakkan sehabis-habisnya, di abad ke-18.

Kecuali para petualang politik dan ekonomi (yang bisa sekular atau sebaliknya) tertentu, atau orang-orang tertentu yang naik-turun karir mereka sangat ditentukan oleh ada atau tidaknya semacam krisis kemanusiaan yang besar (misalnya para pemegang kebijakan di sebuah negara besar, para diplomat atawa wartawan), yang memperoleh banyak manfaat dengan berlangsungnya aksi-aksi kekerasan berbaju agama, tidak ada seorang pun yang diuntungkan oleh situasi di atas. Kedua

front fundamentalis pun tidak diuntungkan oleh situasi itu, kecuali jika mereka memang berpandangan bahwa kehidupan dunia yang normal adalah sebuah kehidupan yang ditandai oleh terus berlangsungnya kekerasan. Hal ini tidak boleh dianggap mengada-ada atau disepelekan, karena beberapa ahli, misalnya Konrad Lorenz, menyatakan bahwa kekerasan adalah bawaan dasar manusia yang harus disalurkan. Dan, bukankah asumsi ini yang menjadi dasar kuatnya paham realisme dalam hubungan internasional?

Agama sebagai Sumber Konflik

Jika begitu duduk perkaranya, pertanyaan kita adalah: bagaimana perilaku saling menyetankan itu bisa diakhiri, sedikitnya diminimalisasi, dan segala upaya ke arah perdamaian digalakkan? Bagaimana maksud baik para agamawan humanis di atas itu, untuk membangun jembatan dialog dan pertukaran budaya di antara umat manusia, dapat disistematisasikan dan diagendakan, dibangun strategi, ketrampilan dan teknik-tekniknya?

Pertama-tama perlu disadari bahwa hubungan agama dan kekerasan adalah hubungan yang ditandai ambiguitas, sifat mendua, yang sangat nyata. Kalangan agamawan tertentu boleh saja mengklaim bahwa orientasi kepada perdamaian sudah intrinsik ada dalam tradisi agama-agama. Namun, di sisi lain, juga dapat dibenarkan jika dikatakan bahwa agama secara intrinsik juga dapat memancing terjadinya konflik dan kekerasan.

Mengenai butir terakhir itu, tidak terlalu sulit bagi kita untuk mendapat penjelasannya. Khazanah sosiologi, antropologi, psikologi, filsafat, tentunya juga sejarah, memberi kita banyak tilikan untuk soal ini. Pertama-tama, hal ini terkait dengan kenyataan bahwa agama diakui dapat memberi jawaban terhadap pertanyaan eksistensial manusia mengenai apa dan siapa dirinya di tengah alam semesta yang kadang membingungkan ini. Dari sini agama berkembang menjadi sumber penemuan identitas diri (lalu kelompok). Dalam posisi yang demikian, agama menyatukan orang-orang tertentu ke dalam kelompok-kelompok tertentu, dan karena itu juga membeda-bedakan orang dari satu ke lain kelompok. Pembedaan ini menciptakan dinamika psikologis antara kelompok "kita" dan "mereka", yang akan menguat dan mengental di tengah situasi konflik.

Kedua, identifikasi "kita" dan "mereka", yang membutuhkan legitimasi terus-menerus agar tidak usang, dikembangkan lewat narasi besar berupa dasar-dasar keimanan, kisah-kisah dan ritual keagamaan, keterlibatan dalam upacara-upacara keagamaan tertentu, dan seterusnya. Narasi ini seringkali diperkokoh oleh bentuk-bentuk ekspresi keagamaan yang amat kasat mata seperti kekhasan pakaian, arsitektur, musik dan lainnya. Semua ini hanya menambah kekokohan identitas diri dan kelompok, dan memperteguh perbedaan di antara banyak orang dan kelompok. Dalam situasi genting, narasi seperti ini akan berkembang makin tajam, mengarah kepada eskalasi konflik: kelompok sendiri, "kita", disucikan dan

makin disucikan; sedang kelompok lain, "mereka", dilecehken dan disetankan.

Lalu, ketiga, dalam situasi genting, kedua hal di atas—fungsi agama sebagai pemberi identitas diri dan kelompok, dan narasi yang menopangnya—dapat berkembang lebih jauh ke dalam apa yang mencirikan pola utama kekerasan keagamaan selama ini, yaitu pemberian legitimasi kepada penggunaan kekerasan (bersenjata) dalam jihad besar, "perjuangan suci", melawan kelompok-kelompok lain, kelompok "mereka". Pemberian legitimasi ini dapat berlangsung dalam berbagai cara, misalnya: (i) seruan formal kepada tradisi kegamaan tertentu, yang menunjukkan situasi-situasi khusus di mana penggunaan kekerasan dapat dibenarkan; (ii) penguatan narasi-narasi yang menunjukkan kejahatan dan kebengisan kelompok lain, kelompok "mereka", yang mengancam keselamatan kelompok "kita"; dan (iii) rujukan kepada sebuah misi suci keagamaan tertentu di mana tindakan militeristik, setidaknya dalam situasi tententu, dapat dibenarkan.

Lalu, bagaimanakah sebuah aksi kekerasan (bersenjata) pada akhirnya dapat dibenarkan oleh agama? Inilah sebab keempat mengapa gama secara intrinsik potensial melahirkan kekerasan: karena komunitas agama tertentu, "kita", pada akhirnya memerlukan sebuah ruang dan wilayah dimana "kita" bisa unggul dan mendominasi.

Kalau kita lihat sejarah sekilas saja, akan tampak jelas bahwa ambiguitas di atas adalah hard facts yang sulit ditolak. Karenanya, hal itu mestinya tidak telalu mengagetkan atau mengecewakan siapapun. Kenyataan itu juga tidak perlu mem-

buat galau para agamawan yang mendambakan dunia yang damai, karena selalu ada jarak antara apa yang diajarkan agama dan apa yang dilakukan oleh para pemeluknya, antara keinginan dan kenyataan, antara cita-cita luhur dan fakta sebaliknya. Sementara benar bahwa agama, bahkan inti ajarannya, menyerukan perdamaian, juga benar jika dikatakan bahwa semua agama, baik dalam sejarah maupun dalam konteks kontemporernya, merupakan salah satu dari beberapa sumber konflik kekerasan yang paling pokok.

Militansi Agama

Pengakuan mengenai fakta keras itu adalah langkah pertama yang penting. Tapi yang lebih penting lagi adalah apa yang harus dilakukan setelah kita menyadari dan mengakuinya. Dalam hal ini, ambiguitas di atas harus dijadikan sebagai kesempatan, peluang baru, justru untuk menunjukkan dan mewujudkan potensi intrinsik agama sebagai sumberdaya perdamaian. Para agamawan yang punya komitmen kepada perdamaian tidak boleh hanya berkeluh-kesah. Jika kekerasan atas nama agama memerlukan militansi, upaya perdamain oleh agama juga menyaratkan militansi.

Untuk sampai ke sana, sisi kedua dari agama di atas, yaitu sisinya sebagai salah satu sumber konflik, pertama-tama harus diurai dan diperhatikan sungguh-sungguh. Ekspresi kekerasan atas nama agama harus ditinjau secara teliti, dilihat kasus demi kasus, dalam konteksnya yang luas. Bukan untuk menekankan terutama sisi buruk agama. Melainkan untuk

memperoleh potretnya yang benar, lengkap, sebagai dasar bagi perumusan agenda dan strategi kerja ke arah upaya-upaya perdamaian di masa depan. Dalam hal ini, kabar buruk yang benar harus dipandang sebagai lebih baik ketimbang kabar baik yang palsu.

Dengan ancang-ancang itu, kita memiliki tiga gugus pertanyaan besar yang harus dijawab di sini. Pertama, dalam kondisi apa saja para aktor agama yang militan melakukan aksi-aksi kekerasan atas nama agama? Kedua, sebaliknya, dalam kondisi apa pula para aktor agama menolak aksi-aksi kekerasan dan menentang komitmen aktor agama yang ekstremis atau militan untuk menggunakan kekerasan sebagai sebuah tugas suci atau sebuah privelese keagamaan? Dan ketiga, dalam kondisi apa pula para aktor agama yang memiliki komitmen kepada perdamaian dan aksi-aksi tanpa kekerasan dapat mengembangkan diri menjadi para agen pembangun perdamaian (peace builder)?

Dalam The Ambivalence of the Sacred (2000), Scott Appleby mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan itu. Menurutnya, kekerasan keagamaan tejadi ketika para pemimpin ekstremis agama tertentu, dalam reaksi mereka terhadap apa yang mereka pandang sebagai ketidakadilan dalam sebuah lingkungan struktural suatu masyarakat, berhasil memanfaatkan argumen-argumen keagamaan (atau etnis-keagamaan) untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap kelompok lain. Penolakan keagamaan terhadap berbagai kekuatan ektremisme dimungkinkan jika para pemimpin agama berhasil menumbuhkan militansi anti-kekerasan (non-violent

militancy), baik sebagai norma agama maupun sebagai strategi untuk menentang dan mengatasi ketidakadilan dalam sebuah lingkungan struktural suatu masyarakat. Upaya-upaya perdamaian oleh agama tejadi ketika para pemeluk agama yang militan dan mau mendedikasikan diri mereka kepada sikap dan aksi-aksi tanpa kekerasan, memiliki kemampuan teknis dan profesional untuk mencegah, memberi sinyal awal, memerantarai dan melakukan unsur-unsur lain ke arah transformasi konflik dan kekerasan.

Agama Perdamaian sebagai Narasi Tandingan

Saya mencatat dua unsur kunci dalam paparan Appleby di atas. Yang pertama adalah militansi, dan yang kedua adalah persepsi mengenai ketidakadilan yang menjadi dasar pijak para aktor agama untuk melakukan kekerasan atas nama agama.

Mengenai yang pertama, saya sudah menegaskannya di atas. Jika kekerasan atas nama agama memerlukan militansi, maka upaya-upaya perdamaian oleh agama juga menyaratkan militansi. Dengan kata lain, upaya-upaya ini harus ditegaskan dan gencar dilakukan, dengan organisasi yang rapi dan agenda yang jelas, dengan keterampilan dan teknik-teknik yang memungkinkan pencapaiannya. Hal ini penting dilakukan untuk menunjukkan bahwa sentimen dan komitmen keagamaan bukanlah hak prerogratif mereka yang esklusif dalam wawasan keagamaannya, yang biasanya mudah menggunakan aksi-aksi kekerasan untuk menyelesaikan masalah. Mereka yang berwawasan eksklusif itu punya hak

untuk menafsirkan dan mengekspresikan agama menurut cara pandang mereka, tetapi hal itu bukanlah satu-satunya penafsiran dan ekspresi agama yang sah.

Di atas sudah disebutkan bahwa aksi-aksi kekerasan atas nama agama turut dibangun oleh narasi-narasi yang memperkokoh identitas "kita", seraya menyetankan "mereka". Agar kampanye perdamaian atas nama agama dapat berjalan baik, para agamawan yang anti-kekerasan harus membangun narasi-narasi tandingannya, yang dapat menopang perdamaian. Narasi-narasi beraura konflik dan permusuhan harus ditandingi dengan narasi-narasi yang mendorong tumbuhnya rasa saling menghormati di antara sesama manusia dan cita-cita pluralisme.

Dasar argumentasi yang sama juga harus disampaikan secara terang-benderang kepada kaum "fundamentalis sekular" yang sering mencibir dan melecehkan kemampuan agama sebagai sumberdaya perdamaian. Cita-cita luhur pencerahan, pada praktiknya juga sama tidak mulusnya dengan cita-cita yang diinspirasikan oleh sumber lain. Abad ke-20 yang baru lalu mencatat bahwa, sekalipun membawa kemakmuran ekonomi dan banyak kemudahan hidup lain pada segmen tertentu umat manusia, proyek modernisme juga memakan banyak korban, langsung atau tidak: nuklirisme, kerusakan lingkungan, alienasi, kemiskinan massa di belahan dunia yang tertinggal, dan seterusnya.

Semua ini hanya menunjukkan pentingnya mereka untuk bersikap lebih rendah hati, bersiap diri mendengar suara lain, termasuk suara agamawan. Mereka harus menyadari bahwa

keinginan untuk memperoleh semacam ketenangan batin, rasa aman, dan identitas kelompok, di tengah dunia yang bagi sebagian orang sering tak termaknakan ini, adalah sesuatu yang tidak bisa disepelekan. Kalau mereka menyatakan bahwa adalah manusia itu sendiri yang berdaulat atas dirinya, bukankah agamawan juga adalah manusia yang patut dihargai kedaulatannya, dengan mendengarkan suara dan aspirasinya?

Selain itu, peralatan agama secara fungsional juga dapat dimanfaatkan untuk tujuan-tujuan perdamaian. Jika kaum "fundamentalis sekular" tidak percaya pada "jalan agama". Toh, dialog dengan kalangan agamawan—sebagai sesama manusia—tetap saja diperlukan dalam rangka koeksistensi damai. Yang lebih fungsional dari itu juga bisa: karena daya rengkuh agama tetap besar, Anda dapat memanfaatkan sumber dayanya yang menopang perdamaian, sekalipun Anda sebenarnya skeptis kepadanya. Akhirnya, di era yang disebut pascamodern ini, siapapun tidak bisa mengabaikan peran yang disebut kepemimpinan karismatik. Jika seorang pemimpin agama yang karismatik dapat memompa aksi-aksi kekerasan, mengapa Anda tidak berusaha untuk mendekatinya dan mengajaknya untuk berperan sebagai peace builder? Singkatnya, jika kerja sama dengan agama yang sepenuh, setengah atau bahkan seperempat hati tidak mungkin dilakukan, maka berusahalah untuk tidak menyerang dan melecehkannya.

Yang juga sangat jelas adalah unsur kunci kedua di atas, yaitu persepsi mengenai ketidakadilan yang mendorong aksi-aksi kekerasan atas nama agama. Justru pada titik inilah kita

berlaku bebal. Kita lupa bahwa dulu Presiden Sukarno pernah menyatakan prinsip yang persis diutarakan oleh Paus Paulus VI dan dikutip di awal tulisan ini – dan perkataan Sukarno itulah, "Saya menginginkan perdamaian, tetapi lebih dari itu saya menginginkan keadilan," yang menopang seluruh elemen bangsa ini, lepas dari agamanya apa, untuk bersama-sama melawan kolonialisme.

Dihadapkan pada fakta yang sangat jelas ini, yang pertama-tama harus dilakukan adalah melihat aksi-aksi kekerasan atas nama agama dalam konteks yang lebih luas, untuk menemukan ketidakadilan struktural yang menjadi penyebabnya. Setelah itu, panggilan perdamaian oleh agama harus didesain dengan menempatkan ketidakadilan struktural ini sebagai musuh yang harus diperangi dengan segala cara dan dilenyapkan. Jika tidak demikian, agamawan yang anti-kekerasan hanya akan dituduh tidak berbuat apa-apa, kalau bukan malah bersepakat dengan status quo ketidakadilan itu.

Di balik itu adalah pekerjaan yang lebih berat, memerlukan keterampilan dan teknik, keberanian dan pengorbanan: bagaimana menumbuhkan keyakinan bahwa penyelesaian dengan cara-cara damai terhadap sebuah ketidakadilan struktural adalah cara yang lebih baik, lebih membekas dalam jangka panjang, lebih sedikit membawa korban, dari penyelesaian dengan cara-cara kekerasan. Untuk itu, para agamawan yang anti-kekerasan harus lebih rajin berbagi gagasan dan pengalaman. Juga menggalang kerja sama dengan aktor-aktor lain yang sama-sama mendambakan perdamaian.

Demikianlah adanya. Tidak sederhana, memang, karena perkaranya juga tidak bisa digampang-gampangkan. Seluruhnya membutuhkan waktu dan banyak kerepotan.•

Agama Gagal Bawa Damai?

Oleh Ihsan Ali-Fauzi

Di dinding Facebooknya, seorang kawan menulis,"Agama gagal bawa perdamaian." Itu sesudah dia berdiskusi dengan M. Dawam Rahardjo, seorang pakar yang juga guru yang amat saya hormati. Saya duga, otak dan hati mereka sedang panas melihat kasus-kasus kekerasan agama di Banten dan tempat-tempat lainnya. Dan mereka tak sendirian.

Maunya, saya setuju dengan pernyataan itu. Ekspresi agama belakangan ini memang menjengkelkan. Sepertinya, di mana ada kekerasan, di situ ada agama. Karena, sudah banyak contohnya, dan—ya, itu tadi—menjengkelkan, saya tak mau menyebutnya lagi di sini. Ini juga yang membuat sejumlah kalangan di tempat lain marah kepada agama. Pada 2005, sekelompok orang menulis buku empat jilid, lebih dari seribu

---

Sumber: *Koran Tempo*, Jumat, 18 Februari 2011.

halaman, khusus tentang tema itu: The Destructive Power of Religion: Violence in Judaism, Christianity, and Islam.

Tapi, jika betul begitu, bahwa agama pada dasarnya begitu, apa yang bisa kita perbuat? Saya bertanya begini karena saya tak suka menjadi seseorang yang tak bisa berbuat apa-apa di depan takdirnya. Seperti Siti Nurbaya yang dipaksa kawin dengan laki-laki yang tak disukainya.

Itu bukan karena saya agamis-agamis amat, melainkan karena kita hidup di tengah banyak orang yang percaya pada pentingnya agama—kadang untuk alasan yang masuk akal. Walhasil, jika pun Anda seseorang yang amat sekuler, bahkan membenci agama, Anda tetap perlu mengajukan pertanyaan itu.

Pilihannya memang tak gampang. Membubarkan agama tentu tak bisa, karena guru saya itu sendiri seseorang yang sangat agamis. Melarang agama juga tak boleh, sebab itu melanggar hak asasi manusia, seperti yang dilakukan di Cina atau Arab Saudi. Jadi, bagaimana?

Jangan-jangan kita salah bertanya. Pertanyaan kita seharusnya bukan apakah pada dasarnya agama "gagal"atau "berhasil" membawa perdamaian. Pertanyaan ini, yang esensialis, memandulkan kita sebagai manusia, aktor yang bisa berbuat sesuatu, sekalipun kita bukan seseorang yang agamis.

Kita juga tahu bahwa pernyataan itu salah karena ada orang seperti Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi, atau Malcolm X, para tokoh agama yang mati justru karena mereka menentang rasisme dalam berbagai bentuknya. Fakta ini menunjukkan kebenaran sederhana yang mustahil dibantah:

agama melahirkan banyak warna, tergantung para aktornya, pemeluknya.

Maka, semestinya kita bertanya: bagaimana, kapan, mengapa, dan sejauh mana agama bisa (atau tidak bisa) menjadi sumber daya atau agen perdamaian? Memang ini lebih sulit dijawab, karena untuk itu diperlukan riset dengan otak dan hati yang dingin. Kadang juga tidak populer, karena ada kesan kita tak peduli-peduli amat kepada kekerasan berlabel agama. Itu juga menuntut kita untuk melihat masalah lebih mendetail, tidak serampangan.

Tapi pertanyaan itu jelas lebih "manusiawi", lebih membuka peluang bagi kita untuk melakukan intervensi. Pertanyaan itu lebih berorientasi pada pemecahan masalah, karena kita bisa tahu lebih banyak mana das sein dan mana das sollen, dan mengapa di antara keduanya ada jarak.

Untuk memahami mengapa Jemaat Ahmadiyah di satu tempat tertentu menjadi sasaran tindak kekerasan, misalnya, kita juga perlu mengetahui mengapa jemaah yang sama tidak menjadi sasaran yang sama di tempat lain. Kita wajib bertanya: jika fatwa MUI dianggap menjadi pemicunya, mengapa fatwa yang sama tidak menjadi pemicu di tempat lain?

Strategi bertanya ini penting, karena dengannya kita bisa tahu lebih banyak apa yang bisa kita lakukan untuk mencegah ekspresi agama yang penuh dendam dan kekerasan. Dengannya, kita tahu bagian mana dari negara atau pemerintah (dan siapa) yang patut disalahkan dan dibenahi. Juga bagian mana dari doktrin, praktek, atau organisasi massa

keagamaan yang patut didukung dan mana pula yang patut diluruskan.

Sayangnya, pertanyaan ini jarang sekali kita tanyakan, apalagi kita pelajari sungguh-sungguh. Kita sudah tak adil kepada diri sendiri: maunya agama membawa perdamaian, tapi tentangnya kita tak banyak tahu dan tidak ada niat untuk tahu lebih banyak. Diam-diam kita bertindak seperti polisi yang datang sesudah aksi kekerasan terjadi. Kita hanya bisa mencatatnya, mengecamnya secara ad hoc, untuk kembali kaget dan sedih ketika hal yang sama terjadi lagi.

Kita perlu mencontoh para sarjana dan aktivis agama serta perdamaian, seperti Scott Appleby atau Marc Gopin. Atau Mohammed Abu-Nimer, yang bukunya, "Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam" baru-baru ini diterbitkan Paramadina. Maaf jika ada kesan saya sedang mempromosikan buku terbitan sendiri. Saya hanya ingin menekankan pentingnya arah yang ditempuh orang-orang ini, dan banyak lagi yang lainnya, dalam rangka mencari tahu dan menomorsatukan sisi positif agama dalam kaitannya dengan kekerasan dan perdamaian.

Kalau tidak begitu, saya khawatir kita kehabisan akal melihat kasus-kasus kekerasan berlabel agama. Dan kita seperti Siti Nurbaya: tidak bisa berbuat apa-apa di depan aksi-aksi kekerasan itu, karena hal itu sudah dianggap suratan takdir, sudah "pada dasarnya begitu".•

Epilog

Workshop dan Fasilitasi sebagai Metode Bina-Damai

Rizal Panggabean

Workshop dan fasilitasi yang mempertemukan polisi dan wakil-wakil masyarakat sipil, dengan tema melindungi kebebasan beragama dan menekankan upaya-upaya bina-damai, memiliki latar belakang yang cukup panjang. Perhatian terhadap arti penting institusi polisi bagi kedamaian warga negara, peran universitas dan lembaga swadaya masyarakat (LSM) dalam reformasi sektor keamanan, peran serta masyarakat internasional, dan kehendak untuk melakukan reformasi di dalam tubuh Polri (Kepolisian Republik Indonesia), adalah bagian penting dari latar belakang tersebut.

Pada tahun 2000, Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian (PSKP), Universitas Gadjah Mada, mulai mengontak Markas Besar (Mabes) Polri membicarakan pelaksanaan workshop atau lokakarya yang ketika itu dinamakan "Manajemen Konflik dan Pemecahan Masalah" untuk anggota Polri. Kapolri ketika itu, Jenderal Polisi Rusdihardjo, langsung mengiyakan.

Dia mengusulkan *workshop* diadakan di Polda Maluku dan Maluku Utara, Nusa Tenggara Timur, dan Riau, berbeda dari usulan PSKP-UGM, yaitu Maluku dan Maluku Utara, Papua, dan Aceh.

Penggunaan *workshop* sebagai bentuk pembinaan profesi polisi adalah salah satu kesimpulan riset yang dilakukan PSKP bersama Mabes Polri, tepatnya Dislitbang Polri ketika itu. Dengan dana dari Dislitbang, tim gabungan yang terdiri dari peneliti dari UGM dan perwira Mabes Polri melakukan riset di enam Polda di Indonesia pada tahun anggaran 1998 dan 1999. Fokus penelitian itu adalah kinerja dan profesionalisme Polri, dan pendekatan workshop dinilai sebagai salah satu bentuk intervensi jangka pendek dalam membina profesi Polri di tengah tuntutan reformasi. Sementara itu, konflik etnis dan agama, serta berbagai gangguan keamanan lain, terjadi di beberapa wilayah Indonesia.

Beragamnya Tantangan Bina-Damai

Setelah tertunda-tunda—antara lain karena sulitnya peserta (umumnya Kapolsek) meninggalkan kantor, *workshop* akhirnya diadakan di awal tahun 2001 di Ambon. Workshop yang lain diadakan bulan Juli di Kupang dan Pekan Baru. Ketiga *workshop* ini didanai The Religious Society of Friends (Quakers) Selandia Baru, suatu organisasi keagamaan dan kemasyarakatan yang selalu peduli dengan usaha-usaha bina-damai.

Tantangan bina-damai paling mendesak saat itu sudah tentu ada di Maluku dan Maluku Utara. Kekerasan komunal dan dampaknya sangat nyata, termasuk terhadap kinerja Polri. Polisi terbelah: Polisi beragama Islam dan Kristen tak bisa patroli bersama. Upacara pun diadakan terpisah: Polisi beragama Islam mengadakan upacara di markas polisi resor kota, sedang Polisi beragama Kristen di markas polisi daerah. Para peserta, yang sebagian besar Kapolsek dari Polda Maluku dan Maluku Utara (ketika itu diurus satu Polda), mengaku dalam workshop itulah polisi Muslim dan Kristen pertama kali dapat bertemu tanpa rasa kuatir sejak tahun 1999, ketika konflik komunal mulai dan langsung menimbulkan suasana takut dan mencekam.

Selama *workshop* yang berlangsung lima hari, para peserta berbagi pengalaman melaksanakan tugas di daerah yang dilanda konflik komunal. Seluruh peserta setuju, bahkan mengenang, betapa sejarah hubungan komunitas Kristen dan Muslim di Maluku dan Maluku Utara penuh dengan praktik dan teladan toleransi dan kerjasama antarumat beragama. Mereka heran dan tak dapat memahami mengapa kekerasan terjadi, meluas, dan bertahan cukup lama. Selain itu, mereka juga membiarakan polarisasi di dalam tubuh Polri setempat dan bagaimana mengatasi masalah ini.

Supaya interaksi dan komunikasi antarpeserta berlangsung lancar, *workshop* menggunakan berbagai kegiatan seperti diskusi kelompok kecil, bermain peran, penugasan, menonton film cerita atau dokumenter, dan permainan yang dapat mencairkan suasana dan memulihkan energi peserta.

Penggunaan ceramah dibatasi seminimal mungkin – misalnya 30 menit di dalam satu sesi 90 menit.

Workshop juga memungkinkan para peserta mempelajari pengetahuan dan keterampilan baru. Fasilitator mendampingi peserta membicarakan topik-topik berikut: analisis konflik, intervensi nirkekerasan, pemecahan masalah, kemitraan dengan masyarakat, dan membangun kepercayaan (trust). Di akhir workshop, para peserta bekerjasama merancang kegiatan di tempat kerja mereka, yang akan memungkinkan polisi dan masyarakat bertemu dan bekerjasama tanpa melihat latar belakang masing-masing.

Kapolda Maluku dan Maluku Utara ketika itu, Jenderal Polisi Firman Gani, meminta para peserta supaya melakukan workshop serupa di lingkungan kerja masing-masing, supaya pengetahuan dan keterampilan yang dipelajari selama *workshop* dapat disosialisasikan. Kapolda juga menekankan perlunya peserta melaksanakan rencana yang mereka susun selama workshop, seperti kegiatan upacara bersama, doa bersama, olahraga bersama, dan mengadakan pertemuan degan tokoh-tokoh masyarakat.

Workshop di Ambon mengawali pendekatan yang digunakan di dalam puluhan *workshop* sesudahnya, yaitu penekanan pada masalah yang dihadapi polisi dan masyarakat setempat. Dan masalah tersebut sangat bervariasi: konflik dan kekerasan keagamaan, konflik etnis, konflik antara pemerintah dan masyarakat di bidang kebijakan, perkelahian antardesa, konflik industri, premanisme, pembangunan tempat ibadah, dan lain-lain. Variasi masalah tersebut selaras dengan ke-

majemukan masyarakat Indonesia dan luasnya spektrum masalah yang dihadapi Polri.

Kadang-kadang, ada masalah khusus yang tak kalah pelik, yaitu ketegangan dan benturan polisi-militer. Peserta workshop di Polda Nusa Tenggara Timur (NTT) pada tahun 2001 semuanya menempatkan konflik Polri-Militer sebagai masalah yang paling sering dihadapi polisi di lingkungan polda tersebut—bukan kejahatan atau tindak pidana lainnya. Sementara itu, peserta workshop di Polres Maluku Tengah pada 2009 masih banyak membicarakan benturan polisi-tentara yang menimbulkan korban jiwa (polisi dan tentara) dan kerusakan besar di markas polisi setempat.

Jelas sekali, hubungan antara polisi dan militer di beberapa wilayah Indonesia masih rawan. Ini mengingatkan dan menyadarkan kita bahwa reformasi di sektor keamanan harus terus diperjuangkan. Hubungan polisi dan militer yang tak akur adalah distorsi dalam sektor keamanan yang akan memengaruhi keselamatan warganegara.

Perlindungan dan keselamatan warga negara memang menjadi salah satu topik refleksi dan introspeksi dalam berbagai *workshop* yang diadakan kemudian, terutama setelah kerjasama UGM dan Mabes Polri semakin meningkat berkat bantuan dana yang memadai dari New Zealand Aid—bantuan yang tak hanya mencakup pelaksanaan workshop di dua puluh enam Polda, tetapi juga menyediakan beasiswa bagi lima perwira Polri setiap tahun untuk sekolah di Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK) UGM, pada tahun anggaran 2005-2010.

Sebelum *workshop* dilaksanakan, fasilitator dari MPRK dan mahasiswa MPRK yang berasal dari institusi Polri bertemu dengan wakil-wakil masyarakat. Dalam pertemuan setengah hari tersebut, wakil-wakil masyarakat diminta menanggapi beberapa persoalan: bagaimana mereka menilai kinerja polisi, keberhasilan dan kegagalan polisi di lingkungan Polda atau Polres setempat, dan apa cara yang dapat dilakukan polisi dan masyarakat supaya hubungan polisi-masyarakat meningkat. Wakil-wakil masyarakat yang diundang biasanya berasal dari pemuda, perempuan, anggota DPRD, wartawan, tokoh agama, tokoh adat, dan lembaga swadaya masyarakat—sehingga pandangan dan gagasan yang timbul dalam pertemuan juga bernas.

Para peserta workshop, yang semuanya anggota Polri, juga membahas pertanyaan serupa: bagaimana mereka menilai kinerja polisi, keberhasilan dan kegagalan polisi di lingkungan Polda atau Polres setempat, dan apa cara yang dapat dilakukan polisi dan masyarakat supaya hubungan polisi-masyarakat meningkat. Dengan menghadapkan penilaian masyarakat dan polisi seperti ini, para peserta workshop dapat dengan leluasa melakukan refleksi dan introspeksi.

Tema dan Model Baru

Seiring dengan meningkatnya frekuensi pelaksanaan *workshop*, ramuan kurikulum juga bervariasi. Pokok-pokok kurikulumnya tetap diambil dari disiplin manajemen dan resolusi konflik—seperti pengertian konflik dan kekerasan, eskalasi dan de-

eskalasi konflik, negosiasi, mediasi, serta pemetaan konflik dan bina-damai. Bahan-bahan dari bidang perpolisian masyarakat—seperti kemitraan, kepercayaan atau trust, dan pemecahan masalah juga menjadi bagian dari inti kurikulum workshop. Topik gender dan polisi, kebebasan beragama, dan kerjasama polisi dan masyarakat dalam rangka bina-damai kemudian juga diintegrasikan ke dalam kurikulum.

Selain itu, perhatian yang tak kalah pentingnya diberikan kepada rancangan proses *workshop* yang menyanangkan dan melibatkan partisipasi peserta. Untuk itu, fasilitator menyiapkan modul bahan workshop, menyiapkan berbagai pilihan menjalankan dan memandu sesi workshop, dan menciptakan suasana akrab antara fasilitator dengan peserta dan antara sesama peserta. Acara makan malam, karaoke, dan kue ulang tahun untuk peserta dan fasilitator yang kebetulan berulang tahun di minggu atau bulan pelaksanaan workshop, sangat besar perannya dalam menjalin hubungan dan suasana yang menyenangkan.

Workshop dan fasilitasi yang diadakan MPRK, Yayasan Wakaf Paramadina, dan Mabes Polri melanjutkan metamorfosis di atas. Dengan bantuan dana dari Yayasan Asia dan negara-negara donor, rangkaian workshop di beberapa polres di Jawa dan luar Jawa diadakan dalam rangka merawat kehidupan beragama yang damai, membina kapasitas polisi dalam mengelola konflik keagamaan, dan keharusan sinergi polisi-masyarakat melalui kerja sama.

Diadakan sejak 2009 dan berlangsung sampai 2011, *workshop* tersebut mempertemukan dua unsur yang, sayang-

nya, jarang bekerja sama, yaitu polisi dan wakil-wakil dari masyarakat sipil. Dengan jumlah peserta yang berimbang dari kedua sektor, 15 polisi dan 15 tokoh masyarakat sipil, fokus workshop ini lebih lebih terbatas: kerjasama polisi dan masyarakat dalam melindungi kebebasan beragama.

Tim independen mengevaluasi semua workshop yang telah dilaksanakan. Tim independen biasanya beranggotakan penggiat LSM, utusan Mabes Polri, dan pengamat internasional. Selain mengunjungi UGM, tim juga pergi ke provinsi tempat *workshop* diadakan tiga atau enam bulan sebelumnya. Mereka bertemu dengan pimpinan Polri setempat, mewawancarai peserta dan fasilitator, dan menulis laporan yang diserahkan kepada UGM, Mabes Polri, dan lembaga lain yang terkait seperti badan bantuan Selandia Baru dan Yayasan Asia. Masukan dari tim evaluasi dengan konsisten menunjukkan arti penting pelatihan dan workshop intensif dalam rangka meningkatkan kinerja polisi dan kerjasama polisi-masyarakat.

Tantangan Masa Depan

Saat ini *workshop* atau pelatihan untuk anggota Polri telah melibatkan banyak lembaga dalam negeri maupun luar negeri. Topiknya juga makin bervariasi, seperti hak asasi manusia (HAM), perpolisian masyarakat, pengembangan kurikulum pendidikan polisi, penyidikan kekerasan dalam rumah tangga, manajemen konflik nirkekerasan, dan seterusnya. Ini semua menyertai perubahan mendasar di Indonesia sejak 1998, seperti

transisi dari otoriterisme ke demokrasi, pemisahan polisi dari angkatan bersenjata, pengenalan falsafah perpolisian masyarakat, dan berbagai perubahan penting lainnya.

Polisi, sebagai lembaga, masih terus berjuang mengatasi keterbatasan dan kelemahan, seperti praktik korupsi, penggunaan kekerasan dalam interogasi, dan penyalahgunaan wewenang lainnya. Tetapi, reformasi dan perbaikan di dalam tubuh Polri sedang terjadi dan harus diapresiasi.

Khusus untuk tantangan melindungi kebebasan ber-agama, langkah selanjutnya yang harus diambil adalah kemitraan dan kerja sama Polri, kementerian agama, Persekutuan Gereja-gereja Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan LSM dalam rangka melindungi kebebasan beragama dan membina kompetensi Polri dalam rangka itu. Pemolisian yang kompeten dan adil, bukan perang, adalah solusi terhadap terorisme dan kekerasan yang dilakukan oleh umat beragama atau yang mengatasnamakan agama.•

Biografi Penulis

RIZAL PANGGABEAN adalah staf pengajar pada Jurusan Hubungan Internasional dan Magister Perdamaian dan Resolusi Konflik (MPRK), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Dia pernah nyantri di Pondok Pesantren Walisongo dan Gontor, Jawa Timur, sebelum melanjutkan kuliah di Jurusan Tafsir Hadits, IAIN Sunan Kalijaga, dan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Dia juga sempat menempuh pendidikan master pada Institute for Conflict Analysis and Resolution (ICAR), George Mason University, Amerika Serikat. Dilakukan sendiri atau bersama peneliti lain, hasil-hasil penelitiannya pernah dipublikasikan antara lain di jurnal World Development. Penelitiannya yang lain adalah "Creating Dataset in Information-Poor Environments: Patterns of Collective Violance in Indonesia (1990-2003)" bersama Muhammad Zulvan

Tadjoeddin dan Ashutosh Varshney. Bukunya antara lain, ditulis bersama Taufik Adnan Amal, Politik Syariat Islam (2003).

IHSAN ALI-FAUZI adalah Direktur Program Yayasan Paramadina dan staf pengajar pada Paramadina Graduate School, Jakarta. Selain di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, ia juga pernah belajar sejarah dan ilmu politik pada Ohio University, Athens, dan The Ohio State University (OSU), Colombus, keduanya di Amerika Serikat. Dia menulis di berbagai media massa nasional seperti *Kompas, Koran Tempo, Media Indonesia, dan Republika*. Bersama peneliti lain, dia mempublikasikan hasil penelitian "Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia 1990-2008" (2009) dan "Melaporkan Kebebasan Beragama 2008: Evaluasi atas Laporan The Wahid Institute, Setara Institute dan CRCS-UGM" (2010), dan *Kontroversi Gereja di Jakarta* (2011). Dia antara lain menulis buku *Gerakan Kebebasan Sipil* (2009), bersama Saiful Mujani.

Credit:

Edisi cetak buku ini diterbitkan pertama kali oleh Yayasan Wakaf Paramadina. Jakarta, Mei 2011, ISBN: 978-979-772-033-9

Halaman buku pada Edisi Digital ini tidak sama dengan halaman edisi cetak. Untuk merujuk buku edisi digital ini, Anda harus menyebutkan "Edisi Digital" atau menuliskan *link*-nya. Juga disarankan mengunduh dan menyimpan file buku ini dalam bentuk pdf.

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak kemanusiaan.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik. Juga memfasilitasi publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu yang sama.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga concern terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga mengembangkan penguatan kapasitas kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com